دراسة

إسحق نقاش

شيعة العراق



ترجمة عبد الاله النعيمي

منشورات



اسم الكتاب : شيعة العراق

المؤلف : اسحق نقاش

المترجم : عبد الاله النعيمي

الناشر : دار المدى للثقافة والنشر

الطبعة العربية الأولى ١٩٩٦

تصميم : محمد سعيد الصكار - باريس

اللوغو : صادق الصائغ

دار المدى للثقافة والنشر

سوريا - دمشق صندوق بريد : ٨٢٧٢ أو ٧٣٦٦

تلفون : ٧٧٧٢٠١٩٠ - ٧٧٧٦٨٦٤ - فاكس : ٧٧٧٣٩٩٢

بيروت - لبنان صندوق بريد : ٣١٨١ - ١١ فاكس : ٤٢٦٢٥٢ - ٩٦١١

Publishing Company F K.A.
Nicosia - Cyprus , P.O.Box . 7025
Damascus - Syria , P.O.Box . 8272 or 7366
P.O. Box · 11 - 3181 , Beirut - Lebanon, Fax : 9611- 426252

اسحق نقّاش

ترجمة : عبد الاله النعيمي

شيعة العراق

منشورات

دراسات



٨

فهو عربي في نزعته

ومسلم في دعوته

وجعفري في مذهبه .

يريد العروبة للاسلام

والاسلام للوحدة

والمذهب للهداية .

علي الخاقاني ، شعراء الغري أو النجفيات ، الطبعة الثانية ، ١٢جزءاً (قم ، ١٩٨٨) ٥ :٥٠٦

المحتويات

الجزء الثالث
تحوُّل الطقوس والممارسات الدينية

الجزء الرابع
تدهور المؤسسات المالية والثقافية

مدخل خاص بمناسبة
الطبعة العربية

انه لمن دواعي سروري ان أرى الترجمة العربية لكتابي «شيعة العراق» . لقد نما اهتمامي بالكتابة عن الشيعة في العراق أثناء الحرب العراقية ـ الايرانية ١٩٨٠-١٩٨٨ ، حين تملكتني ، شأن المراقبين الاخرين ، الحيرة وأنا أرى ضراوة القتال الناشب بين شيعة ايران ، ونظرائهم في المذهب في العراق الذين كان يقال انهم يشكلون غالبية مراتب جنود صف مشاة الجيش العراقي . ولما بدأت ادرس المذهب الشيعي عن كثب ، أثير اهتمامي بالدور الذي تلعبه الثقافة والمجتمع والدولة في صوغ انماط متباينة من التطور الديني والسياسي وسط الشيعة .

ولقد وضعت هذا الكتاب بصفتي مؤرخاً ومراقباً ، ساعياً ، على خير وجه ممكن ، الى استخلاص المعنى من المصادر والقرائن التي توفرت عليها . ان فهمي وتفسيراتي للتشيُّع العراقي المعاصر تشكل محاولة للتعلم من التفاعل الجاري بين الاحداث والتيارات الكبرى ، وبنية المجتمع ، وخيارات الناس العاديين ؛ ولم أكن مهتماً بتسلسل الاحداث فحسب ، بل كنت معنياً ايضا بدوافع الناس ، وانماط الفكر ، والمعنى الرمزي الذي ينسبونه الى السلطة . وسعيت لأن اغطي مجالاً واسعاً من النشاطات الشيعية في الميادين الثقافية والدينية ، والاجتماعية ـ الاقتصادية والسياسية ، ابتغاء ادراك كيف يفكر الناس ، وكيف يشعرون ، وكيف

يؤمنون ، وكيف ينظمون انفسهم ، وكيف يتفاعلون فيما بينهم ومع الجماعات الاخرى ، وكيف ينظرون الى الدولة ـ القومية* الحديثة .

ان الطبعة العربية الراهنة تمثل ، باستثناء بعض التعديلات الاسلوبية الطفيفة وبعض التصحيحات الصغيرة والقليلة ، تمثيلاً دقيقاً الاصل الانجليزي المنشور في مطلع عام ١٩٩٤ . وان الاستنتاجات التي توصلت اليها تعكس ادراكي الخاص للتشيع العراقي المعاصر ؛ وبالطبع فإن القراء ، على اختلاف مشاربهم ، قد يتملكهم رد فعل مغاير تجاه هذه الاستنتاجات ، استنادا الى تجاربهم الخاصة ونظرتهم المغايرة . مع ذلك آمل أن يجد سائر القراء في مادة الكتاب وفي التفسيرات التي ينطوي عليها شيئاً جديداً يستحق المزيد من التأمل والبحث العلمي .

اسحق نقاش

١ آب (اغسطس) ١٩٩٥

* الدولة ـ القومية ، بمعنى الدولة المركزية الحديثة . (المترجم)

الاختصارات

AAS	*Asian and African Studies*
AHR	*The American Historical Review*
AJES	*The American Journal of Economics and Sociology*
AM	*The Atlantic Monthly*
ASQ	*Arab Studies Quarterly*
BHCF	*Baghdad High Commission File, The National Archives of India, New Delhi*
BOUIES	*Bulletin of the Oxford University, Institute of Economics and Statistics*
BSMESB	*British Society for Middle Eastern Studies Bulletin*
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CO	*Colonial Office, The Public Record Office, London*
EDCC	*Economic Development and Cultural Change*
FO	*Foreign Office, The Public Record Office, London*
HR	*History of Religions*
IC	*Islamic Culture*
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*

IO	*India Office, London*
IS	*Iranian Studies*
ISE	*Islamic Shi'ite Encyclopedia (Beirut)*
Isl	*Der Islam*
JNES	*Journal of Near Eastern Studies*
JRCAS	*Journal of the Royal Central Asia Society*
MEJ	*The Middle East Journal*
MES	*Middle Eastern Studies*
MW	*The Moslem (Muslim) World*
NAI	*The National Archives of India, New Delhi*
PP	*Past and Present*
RAF	*The Royal Air Force, The Public Record Office, London*
SA	*South Asia*
SH	*Social History*
SI	*Studia Islamica*
USNA	*The U. S. National Archives, Washington, D. C.*
WI	*Die Welt Des Islams*
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*

شيعة العراق

مدخل

ان معرفتنا المكتسبة بالتلقي عن المذهب الشيعي الحديث ، مستقاة بالدرجة الرئيسية من العدد الكبير من الدراسات التي تبحث في الاسلام الشيعي الايراني والمجتمع الايراني . وفي حين ان هذه الدراسات تسلط ضوءاً هاماً على المذهب الشيعي الايراني فانها أثرت أيضاً في فهمنا لطبيعة الاسلام الشيعي عموماً ، الذي أصبح متماهياً بالثقافة الايرانية والقيم الاجتماعية الايرانية . كما أن الميل الى اغفال الخصائص الفريدة للشيعة العرب ، وخاصة في بلد بأهمية العراق ، يمكن أن يعزى الى ضآلة عدد الدراسات التي تعالج المجتمع الشيعي العراقي ومدن العتبات المقدسة . والحق ان المرء لا يستطيع أن يتلمس وجود مجهود هام لتحديد السمات المميزة للمذهب الشيعي العراقي الا بعد اندلاع الحرب الايرانية - العراقية في السنوات ١٩٨٠-١٩٨٨ ؛ وخاصة مابذله حنا بطاطو (Batatu) وعباس الكليدار (Kelidar) ولويزار (Luizard) وليتفاك (Litvak) ووايلي (Wiley)[١] . ولكن كفة الأدبيات الخاصة بالمذهب الشيعي كانت عموماً تميل نحو ايران ، تاركة ثغرات هامة تتعلق بعملية تكوين المجتمع الشيعي العراقي الحديث ، والقيم الثقافية والاجتماعية المميزة للشيعة العراقيين ، والأنماط المختلفة من الشكل الشعائري والتنظيمي الذي اكتسبه الاسلام

الشيعي في العراق وايران . ونتيجة لذلك نزع مراقبو الشرق الأوسط الى عدم تقدير التطور الديني والسياسي المختلف للشيعة العراقيين والشيعة الايرانيين ، ومدى افتراق تاريخ الجماعتين في القرن العشرين .

يوفر هذا الكتاب تصويباً لبعض الافتراضات الشائعة حول طبيعة الاسلام الشيعي في العراق ، وفي مقدمتها الاعتقاد القائل بأن المجتمع الشيعي العراقي تكوّن منذ زمن بعيد ، وان المذهب الشيعي العراقي مصاغ وفق النموذج الايراني . وتركز الدراسة على شيعة العراق خلال فترة من التغيير الواسع ، بدءاً بصعود النجف وكربلاء بوصفهما معقلي المذهب الشيعي منذ منتصف القرن الثامن عشر وحتى سقوط الملكية العراقية في عام ١٩٥٨ . وسنة ١٩٥٨ هي نقطة الانقطاع لا بسبب تغيير نظام الحكم فحسب بل وكذلك بسبب المادة المصدرية والقضايا المختلفة التي يمكن تقصيها بصورة مثمرة منذ ذلك الحين . ومع ذلك سأعطي مفاتيح وكذلك خاتمة عن حرب الخليج وآثارها ، لتوضيح تطلعات الشيعة وموقع الاسلام الشيعي في العراق الحديث .

تُعنى الدراسة بالمسائل الهامة التالية : كيف تكوّن المجتمع الشيعي العراقي وفي أي فترة ؟ ماهو الأثر الناجم عن ظهور الدولة الحديثة على وضع القيادة والطبقات الشيعية العراقية ، وعلى الموقع الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي لمدن العتبات المقدسة ازاء بغداد ؟ ماهي التطلعات السياسية الأساسية لشيعة العراق ؟ ماهي الاختلافات الأساسية بين المعتقدات الثقافية الذاتية والقيم الاجتماعية للشيعة العراقيين والايرانيين كما تتبدى في شعائرهم وممارساتهم الدينية ؟ ماهي المناحي التي يختلف فيها الاسلام الشيعي العراقي والاسلام الشيعي الايراني في أشكالهما التنظيمية ؟ ماهي الآثار التي أسفر عنها اضعاف السلطة المالية للمؤسسة الدينية الشيعية ، وتراجع المصدر الرئيسي لقوتها الفكرية ، «المدرسة» ، على موقع العلماء الشيعة وقدرتهم على تعبئة الشعب للعمل السياسي في العراق الحديث ؟

مايزعمه هذا الكتاب في الأساس هو أن شيعة العراق تشيعت عموماً في عهد حديث ، وأن عملية التشيُّع كانت نتيجة تطور حدث في الغالب خلال القرن التاسع عشر مع استقرار القسم الأعظم من عشائر العراق العربية الرحل وتوجهها الى ممارسة الزراعة . وكان هذا التطور ايذاناً ببداية عملية لتكوين دولة شيعية في جنوب العراق ، أُجهِضت في أعقاب الاحتلال البريطاني في عام ١٩١٧ وإقامة النظام الملكي العراقي لاحقاً في عام ١٩٢١ . وعلى الرغم من صعوبة رسم الحدود الاقليمية لهذا الكيان السياسي الشيعي المحلي وتحديد مؤسساته فان من الممكن النظر اليه على انه سلسلة متصلة في تطور اتحادات عشائرية متشظية الى دولة وتشخيص المراحل والسمات الرئيسية لهذه العملية(٢) .

وكان ظهور النجف وكربلاء بوصفهما المعقلين للمذهب الشيعي في العراق منذ منتصف القرن الثامن عشر ، مهد الأرض لعملية تكوين الدولة الشيعية هذه . واتسم تطور الكيان السياسي وتوسعه بتوطن العشائر ثم تشيّعهم خلال القرن التاسع عشر . وتسبب الاستقرار في تفتيت الاتحادات العشائرية القديمة ، وتغيير التوازن بين الجماعات الرحل والجماعات المتوطنة ، وزيادة الانتاج الزراعي والتجارة في جنوب العراق . وأسفر قبول العشائر بالمذهب الشيعي عن قيام دين موَحِّد أكثر ونظام قيم أشد تماسكاً يضم السكان الحضريين في مدن العتبات المقدسة وأفراد العشائر في عمق أراضي هذه المدن ، وزاد توطن أفراد العشائر وقبولهم بالمذهب الشيعي على السواء ، من درجة التراتب وسلطة المؤسسة الهرمية الحاكمة ضمن العشائر . وافضيا الى ظهور شخصيات جديدة تؤدي وظائف اقتصادية-اجتماعية ودينية بين العشائر ، وكذلك الى نشوء طبقة من الوجهاء الشيعة ونخبة شيعية كان أعضاؤها يسيطرون على الموارد . وكان ادخال الاسلام الشيعي كدين توحيدي ، ضرورياً للحفاظ على الطبقات المختلفة والجماعات الاثنية والعناصر العشائرية والمدينية التي تشكل المجتمع

الجديد ، وضرورياً كذلك لتوسيم الكيان السياسي الشيعي . والحق ، ان الهيمنة المتزايدة التي مارستها النجف وكربلاء على عمق الأراضي التابعة لهما لم تتحقق من خلال الفتوحات بل من خلال كسب العشائر التي توطنت الى المذهب الشيعي والصلات الوثيقة التي اتسمت بها العلاقات بين المدينتين والعشائر .

وكانت السمة المحدِّدة لهذا الكيان السياسي العشائري تتمثل بالتفاعل الاقتصادي - الاجتماعي والديني الهائل بين العشائر التي تشيعت وبين النجف وكربلاء ، العصب المركزي لذلك الكيان السياسي . وكان هذا التفاعل في جوهره نوعاً من الشراكة السياسية بين المكونات العشائرية والمدينية وكذلك بين الأفراد الاعتياديين ونخبة المجتمع الشيعي ، الذي كان حجمه ينمو باستمرار . وفي حين كان من المنتظر من رجال العشائر الذين قَبِلوا بالمذهب الشيعي ، ان يمتنعوا عن الصراعات الداخلية وان يساهموا بقوات لحماية مدن العتبات المقدسة ، بينما كان سكان المدن يوفرون لافراد العشائر امكانية التسويق وممارسة الدين المنظَّم . وكان يقف على قمة الهرم ، المجتهدون الكبار الذين كانت وظيفتهم الاشراف على هذه الشراكة وممارسة الرقابة على الموارد المتحققة من الضرائب والهبات الدينية . واقتربت عملية تكوين الدولة الشيعية في جنوب العراق من النضج في مرحلة مبكرة من القرن العشرين حين قام مجتهدون قياديون بصياغة نظرية تحدد طبيعة الدولة التي كانت في تصوّرهم ، وأرسوا أسس تمثيلهم في السياسة . ولكن محاولة المجتهدين لاقامة حكومة اسلامية في العراق لم تتحقق ، وأُجهضت عملية تكوين الدولة الشيعية في أعقاب الاحتلال البريطاني ثم اقامة دولة سنية في البلاد .

ويمكن تقدير السمات المميزة لهذه الحالة من تكوين الدولة الشيعية بعقد مقارنة مع ثلاث حالات بارزة أخرى من حالات تكوين دول دينية في الشرق الأوسط وشمال افريقيا خلال الفترة العثمانية المتأخرة ، وهي

الوهابية في الجزيرة العربية (١٧٤٥- ١٨١٨ و ١٨٢٣- ثمانينات القرن التاسع عشر ، و ١٩٠٢ - الحاضر) والمهدية في السودان (١٨٨١- ١٨٩٨) والسنوسية في ليبيا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وعلى الرغم من ان القيادة الدينية في الحالات الأربع جميعاً ، سعت الى استخدام الايديولوجيا الاسلامية وسيلة لتوحيد القبائل ، كانت الحالة الشيعية تختلف عن أنماط معينة اتسمت بها الحالات الثلاث الأخرى . ففي حين ان الحالات الوهابية والمهدية والسنوسية شملت بالدرجة الرئيسية قبائل في أطراف الصحراء حيث كانت سيطرة الحكومة المركزية سيطرة اسمية ، فان عملية تكوين الدولة الشيعية لم تكتسب زخماً الا ابتداء من عام ١٨٣١ ، بعد ان تولى العثمانيون ممارسة السيطرة المباشرة على العراق وأخذوا يحاولون توطين العشائر وزيادة المركزية في البلاد . يضاف الى ذلك انه على النقيض من الدور الهام الذي قامت به الفتوحات في التوسع الاقليمي للدولة الوهابية والدولة المهدية والدولة السنوسية ، تحقق توسع التنظيم السياسي الشيعي بالدرجة الرئيسية ، من خلال تشيّع عشائر العراق المتوطنة والسنية اسماً ، بالطرق السلمية[٣] .

الزعم الأساسي الثاني لهذا الكتاب هو ان تطور الاسلام الشيعي تطوراً متبايناً في العراق وايران خلال القرن العشرين كان يعكس الطابعين المختلفين من الأساس للمذهب الشيعي والمجتمع الشيعي في البلدين . وتتأكد أوجه التعارض بين المذهب الشيعي العراقي والمذهب الشيعي الايراني في الأنماط المختلفة للشكل الشعائري والتنظيمي الذي يرتديه المذهب الشيعي في العراق وايران ، وهي أنماط تكرست بدورها بظهور الدولة الحديثة . وتبين هذه الدراسة ان القيم الأخلاقية والثقافية الفريدة للمجتمع الشيعي العراقي والمجتمع الايراني ، كانت مبنية في صلب شعائرهما وممارساتهما الدينية . وتوضح الدراسة حقيقة ان الاسلام الشيعي العراقي والاسلام الشيعي الايراني قد اختلفا اختلافاً كبيراً في

شكلهما التنظيمي ، وهي ظاهرة تساعد على تفسير السبب في ان علماء العراق الشيعة لم يظهروا كعامل فعال في السياسة القومية ، وانهم لم يكونوا قادرين على تعبئة أعداد غفيرة للعمل السياسي .

لقد أصبح سكان ايران ، بصفة عامة ، شيعة بحلول القرن الثامن عشر بعد قيام الدولة الصفوية في ١٥٠١ . ومنذ ذلك الحين كان الاسلام الشيعي دين الدولة في ايران (باستثناء فترة قصيرة بعد الاحتلال الأفغاني السني لأصفهان في ١٧٢٢) ، وعموماً كانت الدولة تدعم المذهب الشيعي والعلماء الشيعة حتى شطر كبير من القرن العشرين . يضاف الى ذلك ان للحياة الدينية في ايران الحديثة جذورها في النشاط اليومي للمؤمنين الشيعة الايرانيين الاعتياديين ، وأبرزهم تجار البازار . والحق ان دارسي المذهب الشيعي الايراني أشاروا الى ان الدين هو الذي أبقى المجتمع الايراني موحداً طيلة قرون من الزمان ، وان الضغوط والتصديقات لسلوك يتبع قواعد الاسلام الشيعي على الوجه المطلوب ، كانت تنبع أساساً من الرأي العام الايراني . لذا توحي مشاركة الايرانيين الاعتياديين في تشكيل النشاط والايمان الدينيين بان المذهب الشيعي في ايران الحديثة يمكن ان يعتبر نظاماً من القيم الاقتصادية - الاجتماعية والدينية التي انبثقت من داخل الواقع الاجتماعي ولم تفرض عليه [٤] .

وعلى النقيض من هذه الخصائص التي يتسم بها المذهب الشيعي الايراني ، يوجد في جوهر المذهب الشيعي في العراق مجتمع كان نظام قيمه العشائرية العربية القوية يتغلف بالمذهب الشيعي وليس مشبعاً به . وبخلاف كسب السكان الايرانيين الى المذهب الشيعي بدعم الدولة فان العملية التي تكوّن بها المجتمع الشيعي العراقي كانت تعكس طبيعة العراق الحدودية ، وصعود النجف وكربلاء بوصفهما معقلي المذهب الشيعي في بلد كان من الممتلكات العثمانية السنية ، وتشيع عشائر العراق المتوطنة في مرحلة حديثة العهد نسبياً . وعلى الضد من الأصل الاثني

الفارسي للأغلبية العظمى من الايرانيين فان شيعة العراق عموماً تميزوا بصفاتهم وقيمهم الأخلاقية ، العشائرية العربية التي كانت تتبدى في شعائرهم واستمرت زمناً طويلاً بعد قيام العراق الحديث . وعلى النقيض من التفاعل الوثيق بين تجار البازار والعلماء في ايران فان طبقات التجار الشيعة في العراق كانت عموماً على غير استعداد لضخ الموارد المالية في دعم المؤسسات والقضايا الدينية .

وتكرست الاختلافات بين الاسلام الشيعي في ايران والعراق بظهور الدولة الحديثة في القرن العشرين . ففي ايران عملت برامج المركزة والتحديث التي طبقها رضا شاه وابنه محمد رضا شاه ، على الحد من سلطة رجال الدين ولكنها لم تهدمها بصورة حاسمة . وعلى النقيض من ذلك ، وجه قيام العراق الحديث كدولة يهيمن عليها السنة ، ضربة موجعة الى موقع الاسلام الشيعي في البلاد . فلقد نجح حكام العراق السنة في اجتثاث الكثير من السلطة التي مارستها تقليدياً المؤسسة الدينية الشيعية التي اتخذت من مدن العتبات المقدسة مثل النجف وكربلاء مركزاً لها . وقوضت الحكومة العراقية موقع المدينتين بوصفهما مدينتي سوق صحراوية ، وقلصت دَخْل رجال الدين الشيعة من النشاطات الخيرية والزيارات وحركة الجنائز (ممارسة الشيعة في نقل موتاهم لدفنهم في المقابر المقدسة في مدن العتبات) . وعرقلت الحكومة دور مؤسسات التعليم العالي الشيعية حيث فقد الكثير من مدارس النجف استقلالها الاقتصادي ووقعت تحت سيطرة الحكومة . كما ان قيام العراق الحديث اجتذب الكثير من الشيعة العرب الى بغداد ، وظهرت الدولة العراقية بوصفها مركز الهوية الرئيسي للشيعة . وتسببت سياسات الحكومات العراقية السنية المتعاقبة ، يدعمها حكام ايران البهلويون ، في اضعاف الصلات بين الشيعة في العراق وايران ، وعجلت بانحدار المؤسسات المالية والفكرية الشيعية في العراق . ونشأ نوع مغاير من الاسلام الشيعي في العراق ، بالمقارنة مع نظيره الايراني .

ونتيجة لذلك ازداد الشيعة العراقيون والشيعة الايرانيون تباعداً في القرن العشرين .

وفي حين ان الحاجة لا تقتضي وضع جدول بالمحتويات هنا ، فلا ضير من التطرق بكلمة الى البناء . فهذا الكتاب ينقسم الى أربعة أجزاء . والفصلان اللذان يشكلان الجزء الأول يبحثان في العملية المجهَضَة ، التي جرت في جنوب العراق ، لتكوين دولة شيعية ، وكذلك طبيعة الدولة التي كانت في تصور المجتهدين . وساقتفي في الفصل الأول صعود النجف وكربلاء بوصفهما معقلي الاسلام الشيعي في العراق ، وتشيع الكثير من عشائر العراق خلال القرن التاسع عشر . وسابيِّن في الفصل الثاني كيف قام المجتهدون الشيعة بتطوير نظرية سياسية وفرت أسلوباً لتمثيلهم في شؤون الدولة ، وأوضِّح قوة رجال الدين الشيعة في تعبئة الناس للعمل السياسي ، الذي بلغ ذروته بثورة ١٩٢٠ .

يتألف الجزء الثاني أيضاً من فصلين يتناولان على التوالي ، ظهور الدولة الحديثة وبحث شيعة العراق عن التمثيل السياسي والنفوذ في الدولة . ومهمتي في الفصل الأول هي ان أبين أن سياسات الحكومات العراقية السنية المتعاقبة شقَّت النخبة الشيعية قبل قيام النظام الملكي ، وأضعفت موقع النجف وكربلاء ازاء بغداد ، ووجهت ضربة الى موقع الفارسيين في البلاد . وسابحث في الفصل الثاني طبيعة المطالب السياسية الشيعية وكذلك النشاطات التي مارسها الشيعة للتاثير في صنع قرارات الحكومة . وسأبين ان طبيعة مطالبهم كانت تعكس سعي الشيعة للاندماج في الدولة ، الى جانب بحثهم عن موقع قوة .

يحتوي الجزء الثالث على ثلاثة فصول . واحدى الموضوعات التي تكمن في أساس هذا الجزء هي ان تطور الشعائر والممارسات الدينية الشيعية في العراق خلال القرن التاسع عشر ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية تكوين المجتمع الشيعي العراقي . الموضوعة الثانية هي ان الخصائص العشائرية

العربية للمجتمع الشيعي العراقي ، كانت ، على النقيض من تاثير الصوفية وعناصر الاستشهاد في المجتمع الايراني ، تتجلى في احياء ذكرى عاشوراء وعبادة الأولياء . وفي معرض تبيان القيم الأخلاقية والثقافية المختلفة للمجتمع الشيعي العراقي والمجتمع الايراني ، ساقيّم كذلك تاثير ظهور الدولة الحديثة على حدة الشعائر الشيعية وكذلك على زيارة العتبات المقدسة وحركة الجنائز . وسابين ان الدولة العراقية نجحت في الحد من فاعلية الشعائر الشيعية كأداة سياسية وفي اضعاف الصلات بين مدن العتبات المقدسة وايران وفي تقليل مصادر الدخل لرجال الدين الشيعة وغيرهم من الفئات الأخرى في النجف وكربلاء .

يشتمل الجزء الرابع من الكتاب على فصلين . واذ يركز هذان الفصلان على أموال الشيعة والمدارس الشيعية على التوالي ، فانهما يوضحان اختلاف الشكل التنظيمي للاسلام الشيعي في العراق وايران . ومن مهماتي الرئيسية في هذا الجزء ، ان أبين أن غياب المصلحة المشتركة بين البرجوازية الشيعية والطبقات الدينية في العراق الحديث ، هذا الغياب الذي كرسته سياسات الدولة ، أضعف موقع مؤسسات التعليم العالي الشيعية فضلاً عن اضعاف قوة رجال الدين في مواجهة الحكومة . والغرض الرئيسي الثاني الذي أبتغيه في هذا الجزء هو دراسة العملية التي من جرائها فقد الكثير من مدارس النجف استقلالها السياسي وسلطتها ،وخضعت لسيطرة الدولة . فلقد كان تدهور المدارس الشيعية في النجف عاملاً رئيسياً ساهم في ظهورها في قم بايران خلال القرن العشرين . كما سابحث مدلولات انشاء مدرسة شيعية عراقية جديدة في النجف في عام ١٩٣٥ ، نالت مناهجها موافقة وزارة المعارف ، فان هذه التطورات لم تضع قسماً كبيراًمن التربية الدينية الشيعية تحت سيطرة الدولة فحسب بل ومكّنت الحكومة من اعداد جيل جديد من المعلمين والموظفين الدينيين الشيعة الموالين للدولة .

لقد أكدت الحرب الايرانية - العراقية في السنوات ١٩٨٠- ١٩٨٨

وحرب الخليج في ١٩٩١ ، الأهمية البارزة للقضايا التي يعالجها هذا الكتاب . ولكن الحربين داهمتانا ونحن غير مدركين تماماً للطبيعة المميَّزَة التي يتسم بها المجتمع الشيعي العراقي والاختلافات الأساسية بين المذهب الشيعي العراقي والايراني . والقصد من هذا الكتاب هو شحذ فهمنا للمجتمع العراقي والسياسة العراقية فضلاً عن فهم التجليات المختلفة للمذهب الشيعي في القرن العشرين .

هوامش المدخل

1- Hanna Batatu, "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects" MEJ 35 (1981): 578-94; idem, "Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin," in, Shi'ism and Social Protest, ed. Juan Cole and Nikki Keddie (New Haven, 1986), 179-200; Abbas Kelidar, "The Shi'i Imami Community and Politics in the Arab East," MES 19 (1983):3-16; Pierre-Jean Luizard, La Formation de l'Irak Contemperain: le Rôle Politique des Uléma Chiites à la Fin de la Domination Ottomane et au Moment de la Construction de l'Etat Irakien (Paris, 1991); Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio- Political Analysis" (Ph.D. diss., Harvard University, 1991), Joyce Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shi'as (Boulder, 1992).

٢- للاطلاع على خلفية عامة عن نشوء الدول انظر Allen Johnson and Timothy Earle, The Evolution of Human Societies: From Foraging Group to Agrarian State (Stanford, 1987), esp. 21,

207-11, 246, 269-70, 318-19.

٣- للاطلاع على الحالات الوهابية والمهدية والسنوسية انظر Philip Khoury and Joseph Kostiner, eds., Tribes and State Formation in the Midllc East (Berkeley, 1990), 12.

4- Ann Lambton, "Social Change in Persia in the Nineteenth Century," AAS 15 (1981): 139; Nikki Keddie, "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran" SI 29 (1969): 48, idem, "Can Revolutions be predicted; Can their Causes be Understood?" Contention 1 (1992): 169; Michael Fisher, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., 1980), 31; Joanna de Groot, "Mullas and Merchants: The Basis of Religious Politics in Nineteenth Century Iran," Mashriq 2 (1983): 20.

الجزء الأول

السنوات التكوينية

الفصل
الأول

تكوين المجتمع الشيعي العراقي

ارتبط الاسلام الشيعي منذ بدايته ارتباطاً وثيقاً بالعراق لأن العديد من الأحداث المكوِّنة للتاريخ الشيعي وقعت هناك . ففي عام ٦٦١ ميلادي ، اغتيل علي بن أبي طالب ، الخليفة الرابع والامام الشيعي الأول ، في أحد مساجد الكوفة . وقتل الحسين بن علي ، الذي طالب بالخلافة ، مع صحبه في معركة وقعت في سهل كربلاء عام ٦٨٠ . وامضى العديد من الأئمة الشيعة الاثني عشر ، شطراً ، على الأقل ، من حياتهم في العراق . وفي العراق توجد مدن العتبات الشيعية الأربع ، الأكثر قدسية ، وهي النجف وكربلاء والكاظمين وسامراء . ومنذ المراحل المبكرة للتاريخ الاسلامي ، كان الكثير من النشاط الأكاديمي الشيعي يُمارَس في مراكز العراق مثل الكوفة والحلة وبغداد والنجف وكربلاء . وأخيراً كان العراق فيما مضى أرضاً حكمتها سلالات شيعية ، أبرزها البويهيون (٩٤٥ - ١٠٥٥) .

ولكن هل يمكن لهذا كله ان يفسر طبيعة وموقع الاسلام الشيعي في العراق كما نعرفه في بداية القرن العشرين ؟ هل يمكن ان يسلط ضوءاً يبين كيف أصبح الشيعة أكثرية السكان ؟ فالشيعة يتركزون أساساً في المناطق الجنوبية والوسطى من العراق[1] . واحتسب الاحصاء البريطاني التقريبي الذي أجرى في ١٩١٩ ، عددهم ١,٥٠٠,٠٠٠ نسمة من مجموع ٢,٨٥٠,٠٠٠

عراقـي ، أي حوالـي ٥٣ في المـئة من السكـان . وعُدِّلت هـذه الأرقام فـي عام ١٩٣٢ عندما احتُسب عددهم ٦١٢،٥٣٣ ، ١ نسمة من مجموع ٢,٨٥٧,٠٧٧ عراقـياً ، اي زهـاء ٥٦ فـي الـمـئـة(٢) . والقـسم الأعـظم مـن شيـعة الـعراق هـم عـرب . وكان الـفرس يـشكلون حوالي ٥ فـي الـمئـة من الـشيـعة فـي احصـاء ١٩١٩ ، والهنـود أقل من ١ في الـمئة . وانخـفضت أعدادهـم منذ ذلك الـحين . ومع بعض الاستثناءات القليلة فان شيعة العراق يعتنقون المذهب الشيعي الامامي ، وهذا القسم من السكان الشيعة هوالذي تُعنى به هذه الدراسة .

ان تركـيب المجـتمع الشـيعي وكذلـك طبيـعة الاسلام الشـيـعي وموقـعه في العـراق فـي عشية قيـام النظام المـلكي ، كانت بالأسـاس نتيجة التـفاعل بيـن أحداث واتـجاهـات كبـرى ، وبيـن المدن والـعشائر مـنذ مـنتـصف الـقرن الثامـن عشر . وكان هذا الـتفاعل ايـذاناً ببدء عمـلية تكويـن دولة شيعـية في جنوب العراق .

العراق... الأرض الحدودية

بـاي مـعنـى كـان الـعراق أرضاً حـدوديـة ؟ لـم تـكـن المـسالـة تـتعلـق بالـمسافة والـعزلة الـلتيـن يوحي بهـما هذا الـمصطلح فقط . فـعلى امـتداد خمـسة قرون بعـد سقوط الدولـة العبـاسية في ١٢٥٨م لـم تكن لدى الـعراق حكـومة قـوية بمـا فيـه الكفـايـة لـترميـم مـنـظوماتـه الاروائيـة الواسعـة فيـما مضى ، او اخـضاع الاتـحادات الـعشائريـة الـعربية التـي استحوذت علـى الريـف الـمقفر الـذي فقـد بؤرتـه الـمديـنـية . يـضاف الى ذلـك ان تـطور الـعراق بـين القرن السادس عشر والـقرن العشريـن تـميز بسمتيـن بارزتيـن . الأولى كانت العملـية البطيـئة والـمديدة للفتـح الـعثماني وبسط الـهيمنة عليـه وتوطين القبـائل الرُّحَّل ، والثانـية كانت موقع الـبلد ، وخاصة مـدن العتبات الـمقدسة بوصفهـا منطقة اتصال ثقـافي- ديـني بين الامبراطـورية العثمانية الـسنية

وايران الشيعية الصفوية ، ثم ايران القاجارية . وهكذا أصبح العراق ساحة حرب واسعة لما كان البلد يحتويه من ثروات كان العثمانيون والايرانيون على السواء يطمعون في السيطرة عليها .

وتزامن ظهور ايران الشيعية الصفوية في ١٥٠١ مع توطد أركان الامبراطورية العثمانية السنية ثم محاولات سليم الأول (١٥١٢- ١٥٢٠) وسليمان القانوني (١٥٢٠- ١٥٦٦) لبناء دولتهما كامبراطورية عالمية . وأوجد هذا واقعاً جديداً في العراق الذي أصبح ساحة حرب بين القوتين المتنافستين . ومع اندلاع الصراعات في القرنين السادس عشر والسابع عشر بين العثمانيين والصفويين ، أخذ كل من السلطان العثماني والشاه الصفوي يسمي نفسه «عاهل الاسلام» . وتبدى الصراع بين الاثنين بلغة نزاع شيعي – سني ، واحتدمت السجالات بين الجانبين[٣] . وعلى الرغم من ان العراق أصبح ولاية عثمانية بعد احتلال بغداد في أواخر ١٥٣٣ فان الحكم العثماني للبلاد كان حتى القرن التاسع عشر حكماً اسمياً وناقصاً في غالب الأحيان ، بسبب نأي العراق عن مركز السلطة في اسطنبول والضغوط الايرانية على البلاد ، التي اشتملت على فترتين من الاحتلال في ١٥٠٨- ١٥٣٣ و١٦٢٢- ١٦٣٨ . واشتدت هذه الضغوط وطأة بادعاء الصفويين ، وأسلافهم القاجاريين (١٧٩٤- ١٩٢٥) في نهاية المطاف بان الشاه ينبغي ان يكون وحده من يحمي مصالح الشيعة في العراق ، التي كان في الجوهر منها مدن العتبات المقدسة ، النجف وكربلاء والكاظمين وسامراء . وحتى اقامة النظام الملكي العراقي في عام ١٩٢١ كان الصراع العثماني – الايراني على السيطرة السياسية والدينية والاقتصادية – الاجتماعية قد أحال العراق الى منطقة حدودية مؤثراً بذلك على تركيب المجتمع الشيعي وتنظيم الاسلام الشيعي في البلاد .

وتساعد طبيعة العراق الحدودية ، وموقع مدن العتبات المقدسة بوصفها مركز جذب للمؤمنين الشيعة ، على تفسير دوافع الفرس والهنود

في الهجرة الى البلاد . ففي نهاية القرن السادس عشر كان مجتمع العراق الشيعي مجتمعاً عربياً على العموم . وعرَّض ظهور ايران الصفوية سكان العراق الى مؤثرات شيعية فارسية . وكان التجار الفرس الشيعة قد جاءوا الى العراق لأول مرة خلال فترتي الاحتلال الصفوي للبلاد ، مستحوذين على قسم لا يستهان به من تجارة بغداد(٤) . وفي أعقاب الاحتلال الأول أصبحت عائلة كمونة التي تبوأت مركز «نقيب الأشراف» واسم النفوذ في بغداد ، على ارتباط ببلاط الشاه في ايران ، وجرى تفريسها بصورة تدريجية (٥) . وفي أوائل القرن السابع عشر ، لم يكن هناك فرس بعد في البصرة التي كان سكانها يتألفون بالدرجة الرئيسية من العرب وبعض الأتراك(٦) . وفي ذلك الوقت كانت هناك بضعة آلاف من الفرس في مدن مثل النجف وكربلاء والكاظمين وبغداد . ولكن الكثير منهم هربوا الى ايران بعد الاحتلال العثماني الثاني لبغداد في ١٦٣٨ ، الذي أسفر عن مقتل زهاء ١٧٠٠ فارسي(٧) . وكانت الجالية الفارسية في عراق القرن السابع عشر تتألف في الغالب من التجار وأفراد آخرين جاءوا الى البلاد بحثاً عن الفرص الاقتصادية . ولم يكن هناك عدد كبير من الطلاب والعلماء الفرس في العراق حينذاك لأن المراكز الأكاديمية الشيعية الرئيسية كانت في ايران .

ولم يأخذ العلماء والطلاب الفرس بالوصول الى العراق بأعداد غفيرة الا ابتداء من القرن الثامن عشر .وكان الاحتلال الأفغاني - السني لاصفهان في ١٧٢٢ ، ومحاولات نادر شاه لتشجيع التقارب السني - الشيعي ومصادرة الكثير من الأوقاف التي تدعم رجال الدين الشيعة في ايران ، قد شردت المئات من عوائل العلماء الذين هرب الكثير منهم الى العراق خلال الفترة الممتدة من ١٧٢٢ الى ١٧٦٣ . وانتقل مركز الدراسات الشيعية من ايران الى العراق ، أولاً الى كربلاء ثم الى النجف . وانتشرت اللغة الفارسية حينذاك انتشاراً واسعاً في كربلاء والنجف وبغداد والبصرة(٨) . ولمدة ثلاث سنوات كانت البصرة تحت سيطرة الزند ، بعد ان قام كريم خان زند ، حاكم جنوب

غرب ايران ، باحتلال المدينة في ١٧٧٦ . وطبق الصلاة على الطريقة الشيعية ومواعظ الجمعة الشيعية ، وسكّ عملات تحمل أسماء الأئمة الاثني عشر[٩] . واستغل العلماء الفرس الذين هاجروا الى العراق ، انعدام الاستقرار في البلاد بسبب صعود المماليك في عام ١٧٤٧ وما تلا ذلك من حكم العراق حكماً عثمانياً غير مباشر دام حتى عام ١٨٣١ . ففي كربلاء والنجف تمكنت العوائل الدينية الفارسية من ان تطغي على العلماء العرب ، ونجحت في السيطرة على الدوائر الدينية . وانتهى الصراع بين العلماء «الاخباريين» التقليديين والعلماء «الأصوليين» العقلانيين حول منهجية الفقه الشيعي بانتصار «الأصوليين» . وكان الكثير من «الأصوليين» علماء فرس وصلوا العراق بين ١٧٢٢ و ١٧٦٣ ، واحتلوا مواقعهم المرموقة داخل المؤسسة الدينية الشيعية في العراق بعد انتصارهم[١٠] . وبحلول منتصف القرن التاسع عشر كان العلماء الفرس في العراق يسيطرون على القسم الأعظم من الأموال الخيرية والمدارس الشيعية مكتسبين بذلك سطوة عظيمة في تعاملهم مع الحكومات العثمانية والقاجارية على السواء وكذلك مع السكان المحليين .

وبدأ الهنود يستوطنون في مدن العتبات المقدسة منذ أواخر القرن الثامن عشر . وبحلول القرن العشرين بلغ عددهم في كربلاء والنجف وحدهما زهاء ٥٠٠٠ هندي . وأثبت ظهور دولة اوذة Awadh (Oudh) الشيعية في شمال الهند منذ ١٧٢٢ ، كونه مصدر ربح لمدن العتبات المقدسة بسبب التحويلات المالية التي كان مسؤولو دولة اوذة وغيرهم من الأفراد يرسلونها الى المجتهدين في هذه المدن[١١] . وكان جزء من الأموال الهندية يخصص للزوار الهنود الذين اختار الكثير منهم البقاء في مدن العتبات المقدسة بحثاً عن مصادر الرزق أو للالتحاق بالدراسات الدينية . ولم يكن سيل الهنود العارم قد أخذ بالتدفق على مدن العتبات المقدسة الا ابتداء من سبعينات القرن التاسع عشر ، بعد قيام البريطانيين بضم مملكة

اوذة و«العصيان الهندي» . وفي ذلك الوقت وصل عدة أثرياء من أفراد عائلة النّواب الملكية من اوذة الى مدن العتبات المقدسة مع أتباعهم . وقاموا بتوزيع مبالغ كبيرة من المال على الفقراء وقدموا أوقافاً للأشغال العامة . فاجتذب هذا الى مدن العتبات المقدسة مزيداً من الهنود الذين تسنى لهم التمتع بالرغد النسبي الذي تأمّن لهم تحت رعاية آل النواب الأثرياء . وكان من السهل نسبياً حينذاك ان يكسب الهنود رزقهم في مدن العتبات المقدسة ، ومن كانوا عاجزين عن العمل كانوا يستطيعون الاعتماد على الاحسان للفوز بخبزهم اليومي . ولكن ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر تناقص كرم المستوطنين الأغنياء الى حد بعيد وازدادت نسبة المدقعين بين الهنود في العراق . وفي حين ان الجيل الأول من نبلاء اوذة أو دلهي الذين استقروا في مدن العتبات المقدسة كانوا من الأثرياء فان أعضاء الجيل الثاني لم يكونوا موسرين الا بصورة معتدلة . وبسبب انهاء المرتبات التقاعدية والعلاوات ، كان الجيل الثالث أصلاً من الفقراء . يضاف الى ذلك انه حين قرر البريطانيون في ١٩٠٣ الغاء «الصندوق الهندي» الخاص الذي كان يعتمد على أموال خيرية اوذة (انظر الفصل الثامن) والذي انتفع منها الهنود في مدن العتبات المقدسة منذ حوالي ١٨٦٠ ، ازداد وضع الهنود تردياً وقيل عن كربلاء انها «بالوعة البؤس الهندي» . وأصبح من الصعب بصورة متزايدة في السنوات اللاحقة تمييز الهنود عن غير الهنود بين العناصر الاثنية في مدن العتبات المقدسة(١٢) .

والأكثر بكثير من المستوطنين الهنود ان الجالية الفارسية في العراق هي التي ظهرت في القرن التاسع عشر بوصفها أشد المكونات نشاطاً ونفوذاً بين سكان مدن العتبات المقدسة . وكان هؤلاء الفرس الذين قدر عددهم في العراق بثمانين الف فارسي في عام ١٩١٩ (لربماحتى أكثر من ذلك اذا ما أخذ المرء في الاعتبار الكثير من الزيجات المختلطة) يتمتعون بوضع الرعايا الايرانيين الذين كان الموظفون القنصليون الايرانيون

يمارسون السلطة القانونية عليهم خارج الأراضي الايرانية . وكان وضع الفرس في البلاد سبباً رئيسياً لتوتر العلاقات العثمانية - القاجارية حتى بعد تاكيد امتيازاتهم رسمياً في عام ١٨٧٥ . فان اتفاقاً بين الدولتين اعترف بوضع القناصلة والترجمانية القنصليين الايرانيين في الامبراطورية العثمانية على انه يشتمل على نفس الامتيازات التي يتمتع بها نظراؤهم الأوربيون . وأكدت اتفاقية ١٨٧٥ سلطة القناصلة الايرانيين وحدهم على الرعايا الايرانيين في قضايا القانون المدني والجنائي ، والميراث . وفي الوقت الذي أُعلِن فيه خضوع الرعايا الايرانيين لسلطة المحاكم العثمانية في حالات خرق القانون وكذلك في القضايا المدنية والتجارية المختلطة فان سلطات معينة من حيث توفير المعونة والحماية في الاجراءات القانونية قد خُفِفَت للممثلين القنصليين الايرانيين . كما ثبتت الاتفاقية اعفاء الرعايا الايرانيين من الضرائب التي يخضع لها الرعايا العثمانيون .وعلى الرغم من النص القائل بان كل الأحكام المتعلقة بالرعايا الايرانيين في الامبراطورية العثمانية ينبغي ان تُطبق بالتساوي على الرعايا العثمانيين في ايران فان الايرانيين كانوا المستفيدين الرئيسيين من الاتفاقية[١٣] .

وكان استعداد العثمانيين لمنح الجالية الايرانية في العراق مثل هذا الوضع الفريد ، يعكس سيطرة اسطنبول الناقصة على البلاد ومحاولتها تجنب اندلاع حرب محتملة مع ايران حول قضية وضع الفرس في العراق . والحق انه اذ يمكن الجدال بالقول ان ايران في القرن التاسع عشر لم تكن قادرة على تشكيل تهديد عسكري مباشر لاسطنبول فان شاهات قاجار مارسوا سطوة كافية على المستوى الاقليمي لانتزاع تنازلات لرعاياهم في العراق . كما كان منح امتيازات للفرس يعكس محاولة اسطنبول لتهدئة الشيعة في العراق ازاء سياسة محمد علي التوسعية من مصر ، كما عبر عنها احتلال ابنه لسوريا (١٨٣١- ١٨٤١) ، وفي مواجهة التغلغل الأوربي المتعاظم في العراق ابان القرن التاسع عشر . وكان وضع الفرس الممتاز

واهميتهم النسبية وأعدادهم الغفيرة بين سكان مدن العتبات المقدسة قد أعطاهم أفضلية على الشيعة العرب من سكان العراق حيث أتاح لهم امكانية الاحتفاظ بمصالحهم الاقتصادية الخاصة وصلاتهم الاجتماعية - الدينية المتينة بعوائلهم وأقرانهم في الدين في ايران . وكان للعلماء والطلاب والتجار الفرس تاثير بالغ على الحياة الدينية لمدن العتبات المقدسة واقتصادها ، ولاسيما كربلاء . وكانوا يوجدون باعداد كبيرة أيضاً في بغداد والبصرة وطويريج . وتعزز موقعهم الاقتصادي - الاجتماعي والديني أكثر بالاتفاقيات العثمانية - القاجارية التي سهلت توافد الزوار ، ونظَّمَت حركة نقل الموتى من ايران الى مدن العتبات المقدسة .

ان وضع الفرس الممتاز من جراء حماية الحكومةالايرانية لهم وسيطرتهم على الموارد في العراق جعل من الصعب على العثمانيين ان يمارسوا سيطرة فعالة على النجف وكربلاء اللتين ظهرتا بوصفهما معقلي الاسلام الشيعي في العراق .

مدن العتبات المقدسة

يولي المؤمنون الشيعة احتراماً دينياً عميقاً لمدن النجف وكربلاء والكاظمين وسامراء ، المقدسة التي تحدَّد شكل تطورها بين القرن السادس عشر والقرن العشرين برغبة الدولتين العثمانية والايرانية في السيطرة على شؤون الشيعة في العراق .

وكانت الأبرز بين مدن العتبات المقدسة هذه مدينة النجف التي أخذت منذ أوائل القرن العشرين تمارس تاثيراً دينياً وسياسياً هائلاً يتخطى حدود العراق بكثير . واذ تقع النجف على بعد حوالي ١٢٠ ميلاً جنوب بغداد ، فانها أفلتت من السيطرة الحكومية الفعالة طيلة شطر كبير من العهد العثماني .

وتجسد وضعها شبه المستقل وصورتها الذاتية بوصفها العصب المركزي العظيم للعالم ، في تصوير الشيعة والكتّاب الغربيين لها على انها «قلب العالم» ، وانها «عالم في مدينة» و «متلقية كل أخبار العالم»[١٤] . وكان لدى المدينة ما لا يقل عن ١٩ مدرسة دينية عاملة في مطلع القرن العشرين . وكانت في أغلب الأحيان مقر المجتهد الشيعي الأكبر ، الذي يتسلم تبرعات كبيرة من الأتباع الشيعة في أنحاء العالم الاسلامي . ويوجد في النجف مرقد علي بن أبي طالب ، مجتذبة به الكثير من الزوار الشيعة . واعتُبِرت مقبرة المدينة الكبيرة (وادي السلام) أقدس وقمة مايتمناه المرء من الأماكن للدفن فيها بين المؤمنين الشيعة .

وتغيرت حظوظ النجف تغيراً كبيراً بمرور السنين ، شأنها في ذلك شأن الكثير من المراكز الدينية الأخرى في العالم . وكان غياب الامدادات المنتظمة من الماء وانكشافها للغزوات المتكررة من العشائر العربية ، مشكلتين من أشد مشاكل النجف حدة على امتداد تاريخها قبل القرن التاسع عشر . وبعد الاحتلال الصفوي في ١٥٠٨ أمر الشاه اسماعيل الأول بتنظيف قناة المدينة القديمة التي علاها الطمى . وأمر خليفته الشاه طهماسب الذي زار النجف في حوالي عام١٥٢٧ ، بشق قناة أخرى لنقل الماء من الحلة الى النجف[١٥] . ولكن هذه المشاريع لم تحل مشكلة الماء في النجف . وفي أواخر القرن السادس عشر استقبلت النجف عدداً قليلاً جداً من الزوار بسبب شحة الماء في المدينة حيث تجمع الغرين في ما شُق من قنوات فكادت تجف[١٦] .

ويتجلى وضع النجف اليائس حينذاك في عريضة لربما أرسلها أحد سكان المدينة الى الحاكم العثماني سنان باشا الذي أحالها بدوره الى السلطان مراد الثالث (توفي في ١٥٩٤) . فلقد شكا صاحب العريضة مجهولة الهوية من تعرض المدينة الى هجمات العشائر المتكررة ومعاناتها بسبب النقص الحاد في الماء . وان افتقارها الى الأمن والامدادات المنتظمة من الماء أجبر الناس على الرحيل عنها . ففي حين كانت هناك في الماضي ثلاثة آلاف دار

ماهولة في المدينة لم يبق فيها الا ثلاثون داراً في أواخر القرن السادس عشر . وكان من بين الذين بقوا خطيب الجمعة وامام صلاة الجماعة وسدنة الحضرة وخدامها مع قلة من الأفراد الأخرين . وكما يمكن استشفافه من خطاب الحاكم الى السلطان فان صاحب العريضة وجه ، على يبدو ، مناشدة لشق قناة تنقل الماء الى النجف من الفرات ، واصلاح سور المدينة(١٧) .

ولاحظ الرحالة البرتغالي بيدرو تيكسيرا الذي زار النجف في عام ١٦٠٤ ان المدينة كانت خربة تقريباً منذ ان توفي في عام ١٥٧٦ ، الشاه طهماسب الذي قيل ان المدنية كانت أثيرة عنده . فالترعة التي شقها السلطان سليم الثاني (توفي في ١٥٧٤) طُمِرت وكانت بحاجة الى تنظيف متواصل . وكان سكان النجف البالغ عددهم بالكاد ٥٠٠ شخص حينذاك ، يعتمدون في امداداتهم من الماء على بعض الأبار داخل المدينة بالدرجة الرئيسية(١٨) . وعلى الرغم من ان الشاه عباس الأول شق قناة جديدة من الحلة الى النجف في حوالي ١٦٢٣ فقد جفّت هي الأخرى بعد زمن(١٩) . وخلال ولاية الحاكم العثماني ابراهيم باشا (١٦٨١- ١٦٨٣) شُقت قناة لايصال الماء الى الكوفة القريبة ولكنها لم تصل النجف . والحق ان هذه الأخيرة لم تستطع التعويل على أي قناة كبيرة لامدادها بالماء بانتظام حتى مرور بعض الوقت بعد عام ١٨٠٣ حين أُنجز شق قناة الهندية(٢٠) .

ومما سهل هذا التطور ماطراً من تحسن نسبي على العلاقات العثمانية- الايرانية بعد حربهما الأخيرة في ١٨٢١- ١٨٢٣ ، التي انتهت بمعاهدة ارضروم الأولى . وأعطت قناة الهندية دفعة قوية لوضع النجف الاقتصادي - الاجتماعي . فلقد وفرت الماء المطلوب لتلبية حاجة اعداد هائلة من الزوار ، وساعدت مجتهدي المدينة على اقامة النجف بوصفها المركز الأكاديمي الشيعي الرئيسي منذ أربعينات القرن التاسع عشر على حساب كربلاء التي تناقصت أهميتها . وكما سيتضح لاحقاً في هذا الفصل فان قناة الهندية مارست كذلك تاثيراً عظيماً على الاتصالات الاقتصادية -

الاجتماعية والدينية بين النجف والعشائر المحيطة معجلة بتشيعها .

وعلى الرغم من ان سكان النجف الشيعة بالكامل تقريباً لم يقدر عددهم الا بحدود ٣٠ الف نسمة في أوائل القرن العشرين فان تدفق الزوار بصورة دورية كان يضاعف هذا الرقم أكثر من مرتين في أغلب الأحيان . وكان القسم الأعظم من سكان المدينة الدائمين يتألف من العرب ولم يشكل الفارسيون الا ثلث السكان حينذاك[٢١] . ويفسر موقع النجف على حافة الصحراء التأثيرات العشائرية العربية القوية على المدينة . وقد وجدت سمات النجف هذه تجسيدها في حقيقة ان عوائل عربية هامة من العلماء في المدينة ، نَسَبت أصولها الى عشائر مجاورة . وهكذا تكون عائلة كاشف الغطاء قد انحدرت من آل علي ، أحد فروع بني مالك التي تنتمي الى اتحاد المنتفق[٢٢] . والأكثر من ذلك ان النجف حتى عام ١٩١٨ كانت واقعة تحت نفوذ كتلتين عربيتين : الزغرت والشمرت وكان النجفيون يرجعون أصل تكوينهم الى العقد الأول من القرن التاسع عشر حين كان المحاربون يُجَندون من بين سكان المدينة تحت قيادة المجتهد الشيخ جعفركاشف الغطاء ، لحماية النجف من هجمات الوهابيين . وفي السنوات اللاحقة تمكنت الكتلتان من السيطرة على حياة النجف وتعاونتا أيضاً مع عوائل هامة في المدينة . ففي حين كان الزغرت متحالفين مع عائلة كاشف الغطاء ، ارتبط الشمرت بالملالي الذين كانوا سدنة مرقد الامام علي منذ أوائل القرن السادس عشر الى حوالي ١٨٤٠[٢٣] . وبلغ سعي الكتلتين الى السلطة داخل المدينة ذروته خلال الحرب العالمية الأولى حين قام الزغرت والشمرت في نيسان / ابريل ١٩١٥ بطرد العثمانيين من النجف وتقاسم السيطرة على أحيائها الأربعة فيما بينهم . وفي حين ان السيد مهدي وحجي عطية وكاظم صُبيّ الزغرتيين حكموا أحياء الحويش والعمارة والبراق على التوالي فان حجي سعد الشمرتي تولى ادارة حي المشراق[٢٤] . وتبوا الشيوخ الأربعة هذا المركز حتى ايار/مايو ١٩١٨ حين تحطمت سلطتهم على أيدي البريطانيين .

ويتضح طابع النجف العشائري القوي حينذاك من مضمون دستور حيّ البراق (الملحق رقم ١) الذي وضع بعد ان تولى الشيوخ الأربعة ادارة المدينة في عام ١٩١٥ . وتحول ولاء أبناء العشائر التقليدي لعشيرتهم وشيخهم ، في النجف الى ولاء متين يدين به سكان البراق لحيِّهم وشيخه كاظم صبّي . يضاف الى ذلك ان رابطة الدم التي وحدت سكان الأحياء والتشديد على الشرف والاشارة المتكررة الى ديَّة القتيل بوصفها العنصر الذي ينبغي استخدامه في حل النزاعات كانت تبين مدى هيمنة الاعراف العشائرية على الروح المدنية النجفية حتى زمن متاخر هو القرن العشرين .

وعلى النقيض من طابع النجف العربي القوي فقد اتسم تركيب كربلاء الاثني وثقافتها بوجود جالية فارسية كبيرة جداً في المدينة . وفي مطلع القرن العشرين قُدر سكان كربلاء الذين كانوا كلهم تقريباً من الشيعة بـ ٥٠ الف نسمة كان الفارسيون يشكلون منهم ٧٥ في المئة على الأقل والعرب أقل من الربع[٢٥] . وتقع كربلاء على بعد حوالي ٥٥ ميلاً جنوب بغداد . ولاحظ زوار غربيون انها لم تكن باي حال ترتدي مظهر مدينة عربية بل كانت عمارتها وأسواقها تعكس التاثيرات الفارسية[٢٦] . ويوجد في كربلاء مرقد الحسين ، نجل علي والامام الشيعي الثالث ، ومرقد العباس ، أخ الحسين غير الشقيق .ويُعرّف الحسين بين المؤمنين الشيعة بانه «سيد الشهداء» لأنه قتل متحدياً وراثة يزيد بن معاوية للخلافة . وقتل الحسين مع العباس ونفر من صحبه في معركة وقعت في سهل كربلاء عام ٦٨٠ ، وأصبحت المعركة واستبسال الحسين وجماعته الصغيرة استبسالاً بطولياً فيها ، أهم حدث في التاريخ الشيعي والميثولوجيا الشيعية . وأخذ الشيعة يُحيون ذكرى استشهاد الحسين بعاطفة لاهبة . وظهرت كربلاء بوصفها مركز الثقافي ، وخاصة للمؤمنين الشيعة الفارسيين . فالتقاليد تبارك ماءها وترابها ، وتعد المؤمنين بالثواب والأجر من زيارتهم للمدينة ومن الدفن في مقبرتها (وادي الايمان) التي لا تفوقها قدسية الا مقبرة النجف .

ويبدو ان كربلاء تمتعت بامدادات من الماء افضل نسبياً من النجف . ويقال ان بساتين النخيل فيها كانت تُروى من الفرات منذ القرن الرابع عشر . وفي أعقاب الاحتلال العثماني في ١٥٣٣ أمر السلطان سليمان الأول بشق قناة الحسينية لنقل الماء الى كربلاء . وكانت قناة الحسينية التي وصفت بانها انجاز هندسي عظيم ، تفترق عن الفرات في المسيب وتصب في كربلاء حيث تنقسم الى فرعين[٢٧] . ولكن سنوات من الاهمال أسفرت عن شحة الماء في المدينة ، وعلى غرار النجف ، قيل عن كربلاء أيضاً ان الزوار عزفوا عنها بالكامل تقريباً في أواخر القرن السادس عشر[٢٨] . ولعل كربلاء لم تتمتع بامدادات منتظمة من الماء الا بعد بناء سد في صدر قناة الحسينية شيده حسن باشا ، والي بغداد العثماني (١٧٠٤- ١٧٢٣) . وتساعد هذه التطورات على تفسير السبب في ظهور كربلاء (وليس النجف) أولاً بوصفها أهم المراكز الدراسية الشيعية في حوالي عام ١٧٣٧ ، لتحل محل اصفهان التي تراجعت بعد الاحتلال الأفغاني للمدينة ثم هجرة العلماء الفارسيين الى العراق . وازداد وضع كربلاء تطوراً مع اقدام حسن باشا على بناء واصلاح الخانات على طول الطريق المؤدية من بغداد الى كربلاء محسّناً بذلك ظروف الزيارة الى المدينة[٢٩] .

وخلال شطر كبير من الفترة المملوكية كانت ادارة كربلاء بايدي سنة من بغداد يعينهم المماليك ، سيطروا أيضاً على العتبات المقدسة وجباية الضرائب في المدينة ،ولكن المماليك بسبب ضعف قوتهم العسكرية ، سكتوا عن ممارسات شيعية مثل لعن الخلفاء الثلاثة الأوائل وعدم الاعتراف بهم ، الأمر الذي كان شائعاً في كربلاء في أوائل القرن التاسع عشر ، وذلك خشية ان تستثير محاولة منعهم رداً ايرانياً . ومع ازدياد حكم المماليك ضعفاً ابتداء من عشرينات القرن التاسع عشر نجحت العصابات المحلية تدريجياً في تولي السيطرة الفعلية على المدينة ، ضامةً اليها ملاك المدينة وعوائلها التجارية . وتحالف زعماء العصابات العرب مع علماء كربلاء ، ولم

يكن اسم السلطان العثماني يُذكر في صلاة الجمعة ، وبدأت المدينة تعمل ، حسبما تقول تقارير بريطانية ، وكأنها «جمهورية شبه أجنبية ذات حكم ذاتي» . وقد أثار هذا قلق العثمانيين الذين استأنفوا الحكم المباشر للعراق في عام ١٨٣١ ، وسعوا الى زيادة المركزية في البلاد . وأدت مقاومة كربلاء ضد المحاولات العثمانية من أجل اخضاعها للحكم المباشر ، في نهاية المطاف ، الى قيام الوالي نجيب باشا باحتلالها في عام ١٨٤٣[٣٠] .

وأسفر الاحتلال العثماني للمدينة عن ثلاث نتائج رئيسية أثرت في الموقعين النسبيين لمدينتي كربلاء والنجف . أولاً ، في الوقت الذي انهى فيه اخماد كربلاء ، موقع هذه المدينة شبه المستقل فان النجف أفلتت من تعرضها الى مصير مماثل لأنها انصاعت بسلام الى نجيب باشا الذي سار من كربلاء إلى النجف لاعادة فرض السلطة العثمانية هناك . وهكذا احتفظت النجف بموقعها الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي ، الذي بقي سالماً تقريباً حتى القرن العشرين . ثانياً ، ان احتلال كربلاء ساعد النجف على الظهور بوصفها مركز العلم الشيعي الرئيسي منذ أربعينات القرن التاسع عشر وذلك مع رحيل الكثير من الطلاب عن كربلاء وانتقالهم الى النجف التي أصبحت أيضاً المقر الأثير لغالبية المجتهدين الشيعة الكبار . ثالثاً ، في أعقاب الأنباء التي بلغت ايران عن الاحتلال الدموي لمدينة كربلاء ، مارس القاجاريون ضغوطاً فعالة على الحكم العثماني لمنح الفارسيين في العراق حصانات . وبالتالي فانه على الرغم من ان احتلال كربلاء ادى الى تحطيم سطوة العصابات العربية ، كانت المفارقة ان النفوذ الايراني قد ازداد في المدينة ، وبحلول القرن العشرين كان الفارسيون يسيطرون على غالبية النشاط الاقتصادي - الاجتماعي والديني في كربلاء . وفي حين ان شيوخ الزغرت والشمرت العرب واصلوا تأثيرهم في الحياة النجفية فان ادارة كربلاء وقعت تحت تأثير فارسي متزايد . وكانت روابط كربلاء المتينة مع ايران حتى فترة متأخرة ، هي القرن العشرين ، بادية في المركز الرفيع لعائلة كمونة ،

المتفرسة ، التي كانت عملياً تسيطر على شؤون المدينة . وكان على رأس العائلة الشقيقان محمد علي وفخر الدين اللذان قيل ان جدتهما ابنة فتح علي شاه . وكانا في منصبي سادن الحضرة الحسينية وعمدة المدينة على التوالي ، قبل ان يحطم البريطانيون سلطتهما في عام ١٩١٧[٣١] .

واذا كانت النجف وكربلاء معقلي الاسلام الشيعي في العراق فان هذا لا يمكن ان يقال عن الكاظمين وسامراء لأن العوامل الحاسمة في تطور هاتين المدينتين الأخيرتين كانت : قرب الكاظمين من بغداد السنية ، وسكان سامراء السنة كلهم تقريباً . وتنبع أهمية الكاظمين من ضريحها الذي يضم مرقد موسى الكاظم ، الامام السابع ، وحفيده محمد الجواد ، الامام التاسع . وتسوق اصلاحات الضريح الواسعة التي بدأها الشاه اسماعيل الأول وأنجزها السلطان سليمان الأول ، مثالاً آخر على المنافع التي كانت تعود على مدن العتبات المقدسة من المنافسة العثمانية - الايرانية ، برغبتهم في السيطرة على شؤون الشيعة في العراق[٣٢] . وكان عدد سكان المدينة الواقعة على بعد ثلاثة أميال فقط شمال غرب بغداد ، قد قُدِّر في أوائل القرن العشرين بثمانية آلاف نسمة كان سبعة آلاف منهم شيعة . وكان العرب يشكلون القسم الأعظم من سكان المدينة المسلمين . ولم يكن عدد الفارسيين يزيد على الألف . وتعزز توجه الكاظمين القوي نحو بغداد في عام ١٨٧٠ عندما ارتبطت المدينة بالعاصمة بخط ترامواي تجره الخيول . وهكذا كانت سيطرة العثمانيين على المدينة أكبر منها على النجف وكربلاء[٣٣] . وكما سنبين في الفصل الثاني فان قرب الكاظمين من بغداد مهد الطريق أمام قدر كبير من الاتصالات السياسية - الاجتماعية والدينية بين السنة والشيعة في العراق ، وبلغت الاتصالات ذروتها في الأحداث التي سبقت اقامة النظام الملكي .

تضم سامراء مرقدي الامام العاشر والامام الحادي عشر ، علي الهادي وابنه حسن العسكري . كما يُعتقد انها مسقط رأس محمد المهدي ، الامام

الثاني عشر ، الذي يعتقد الشيعة انه غاب ومن المنتظر ان يعود بوصفه المهدي . وكان عدد سكان سامراء الواقعة على بعد ٦٦ ميلاً شمال بغداد ، حوالي ٨٥٠٠ نسمة في أوائل القرن العشرين . وكان سكانها كلهم تقريباً من السنة قبل ان ينتقل المجتهد الكبير محمد حسن الشيرازي الى المدينة من النجف في عام ١٨٧٥ . وقد احيا انتقال الشيرازي سامراء التي شهدت تردي احوالها ثم تضاؤل أهميتها منذ ان كفت عن كونها العاصمة العباسية في أواخر القرن التاسع[٣٤] . وأثار انتقال مجتهد شيعي كبير الى المدينة قلق العثمانيين الذين واجههم امتداد المذهب الشيعي بصورة مفاجئة الى المنطقة الواقعة شمال بغداد . والحق ان تدفق الأموال والطلاب الشيعة والزوار على المدينة ثم ممارسة الشعائر الشيعية علناً ، عرَّض سكان سامراء الى تأثيرات شيعية متزايدة وتحدى غلبة السنة في المدينة والمناطق المحيطة بها . ولابد ان يكون دور الشيرازي في الأحداث التي أدت الى «ثورة التنباك» في ايران في ١٨٩١ - ١٨٩٢ قد أذكى مخاوف العثمانيين من حضور الشيعة المتزايد في هذا الجزء من العراق[٣٥] .

ومنذ أواخر القرن التاسع عشر أخذ المسؤولون العثمانيون والعلماء السنة في العراق واسطنبول على السواء يوجهون نداءات متكررة الى اسطنبول للحد من انتشار المذهب الشيعي في العراق . وهكذا أكد ، على سبيل المثال ، حسين حسنو افندي ، شيخ الاسلام سابقاً ، على الدور الحاسم للمدارس السنية في بغداد وحَثَّ الحكومة على ارسال علماء أكفاء الى العراق لرد تأثير العلماء الشيعة على السكان[٣٦] . فأقام العثمانيون مدرستين جديدتين في سامراء أولهما (المدرسة العلمية السنية) افتتحت في عام ١٨٩٨ وسُلِّمت ادارتها الى شيخ من شيوخ الطريقة الصوفية هو محمد سعيد النقشبندي .وكان يراد بها تحسين مستوى التربية السنية في سامراء ، والشروع في ممارسة نشاطات وعظية للحد من وظيفة مدرسة الشيرازي كقاعدة لاشاعة المذهب الشيعي في المدينة والمناطق المحيطة

بها . كما عَيَّن العثمانيون سنياً ليكون سادن المرقد الشيعي مشددين بذلك سيطرتهم على شؤون الشيعة في سامراء[٣٧] . وتضاءلت أهمية سامراء بدرجة كبيرة بعد وفاة الشيرازي في عام ١٨٩٥ . ففي غضون عام من موته رحل غالبية تلاميذه الكبار عن سامراء واستقروا بالدرجة الرئيسية في النجف التي أعادت فرض موقعها المتفوق بوصفها أهم المراكز الأكاديمية الشيعية . وحُسِم تدهور أحوال سامراء بانتقال تلميذ الشيرازي والمجتهد الهام المرزا محمد تقي الشيرازي من سامراء الى كربلاء في عام ١٩١٧ ، وفقدت المدينة ماكان لها من امكانية لأن تصبح معقلاً شيعياً داخل العراق .

ومع ذلك فان عجز العثمانيين العام عن الحد من قوة النجف وكربلاء أتاح للمدينتين امكانية الظهور بوصفهما قاعدتين لاشاعة المذهب الشيعي في العراق منذ أواخر القرن الثامن عشر . وكان لهذا أثر بالغ على العدد الكبير جداً من العشائر العربية التي وقعت تحت تاثير النجف وكربلاء في وسط وجنوب العراق .

تشيع العشائر

ليس هناك دليل يشير الى ان الشيعة اقتربوا ذات يوم من تشكيل اكثرية السكان في العراق قبل القرن التاسع عشر بل وحتى القرن العشرين . وعلى الرغم من ان التشيع حدث في العراق طيلة التاريخ الشيعي فانه كان يقتصر بالدرجة الرئيسية على المدن التي لم يكن يقطنها الا قسم صغير من السكان . ومن حين الى آخر كانت بعض العشائر العربية تُكسَب الى قبول المذهب الشيعي مثل بني سُلامة والطائيين والسودان في الأهوار القريبة من خوزستان خلال سلالة المشعشع الشيعية العربية في القرن الخامس عشر الى القرن السادس عشر[٣٨] . ولم ترتفع نسبة الشيعة الى مستوياتها التي قدرت في ١٩١٩ و ١٩٣٢ بحدود ٥٣ و ٥٦ في المئة

من السكان على التوالي ، الا بعد تشيم القسم الأعظم من عشائر العراق العربية السنية اسماً ، على نطاق واسع خلال القرن التاسع عشر بالأساس . كيف نفسر هذا التشيم المتاخر نسبياً وسعته ؟ ماذا كان تاثيره على الهوية الدينية لابناء العشائر ؟ هل نستطيع حقاً ان نميز بوضوح لا لبس فيه بين القيم الاجتماعية والأخلاقية لأبناء العشائر العرب ، السنة والشيعة في العراق في عشية اقامة النظام الملكي ؟ هذه هي الأسئلة التي سيكون ماتبقى من البحث معنياً بها .

لقد كانت العشائر العربية تشكل القسم الأعظم من السكان في جنوب ووسط العراق ابان الحكم العثماني ، حيث كان الرحل وحدهم يشكلون نصف السكان في الجنوب حتى وقت متاخر هو عام ١٨٦٧[٣٩] . ولغاية القرن التاسع عشر كانت عشائر العراق منظَّمة في اتحادات رخوة كل اتحاد منها يعمل كوحدة سياسية وذات حكم ذاتي من نوع ما ، وُجِدت رداً على تهديدات التشكيلات العشائرية الأخرى ؛ وكانت هذه الاتحادات تقاتل من أجل الأرض وطرق التجارة بقيادة شيوخ كبار[٤٠] . وقد عززت الحملات التي كانت الحكومة تجردها ضد العشائر ، روح الجماعة لدى هذه الاتحادات فزادت في تميز احدها عن الأخر . وكانت أقدم الاتحادات العشائرية في جنوب العراق ووسطه خلال الفترة العثمانية ، المُنتفق والزُبيد والدُليم والعُبيد والخزعل وبني لام والبو محمد وربيعة وكعب . وكانت العشائر التي تؤلف هذه الاتحادات تتكون من مربي الابل والأغنام والزراع وسكان الأهوار من مربي الجاموس . ولكن هذه التقسيمات لم تكن دائماً واضحة وغالباً ماكان يحدث اندماج بين المجموعات المختلفة[٤١] .

لقد نزح العديد من عشائر العراق الى هذا البلد من الجزيرة العربية فابقت بذلك على أوجه شبه عديدة مع عشائر الجزيرة من حيث فضائلها وقيمها الأخلاقية . ويُنسَب أصل القسم الأعظم من عشائر المنتفق التي يقال انها وصلت العراق في مرحلة مبكرة من التاريخ الاسلامي ، الى

القبائل العدنانية القديمة في الجزيرة العربية رغم ان البعض تدعي انتسابها الى القبائل القحطانية والحميرية كذلك[٤٢] . وكان الزبيد قد هاجروا الى العراق بعد زمن من الفتح الاسلامي للبلاد في عام ٦٣٤ ميلادي ، وهم يُنسبون الى القبائل القحطانية[٤٣] .

وانبثق اتحادات أخران هما الدليم والبو محمد عن الزبيد حيث تكون اتحاد عشائر البو محمد في أواخر القرن السابع عشر[٤٤] . كما يقال ان ربيعة وصلت العراق في حوالي فترة الفتح الاسلامي ، وكانت لها صلات ببعض القبائل القديمة في الجزيرة العربية . وتدعي عشيرة كعب انتسابها الى ربيعة[٤٥] . ويُنسب أصل العُبيد الى القبائل الحميرية ولربما وصلوا العراق في مرحلة مبكرة من التاريخ الاسلامي[٤٦] . ويعتبر الخزاعل وبني لام من أقدم القبائل الطائية المعروفة في العراق ، ويقال انهم وصلوا هناك في حوالي القرن الرابع عشر[٤٧] . وازداد سكان العراق من العشائر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر . فان فروعاً من الشمر ، ولاسيما الشمر طوقة وصائح ، هاجرت من حائل الى العراق في أوائل القرن الثامن عشر[٤٨] .

وكانت الاضافة الهامة الأخرى الى سكان البلاد من العشائر ، هجرة فروع كبيرة من بني تميم من نجد الى العراق في حوالي عام ١٧٣٧[٤٩] . وكما سيتبين ادناه ، فان خارطة العراق العشائرية اكتسبت شكلها النهائي في القرن التاسع عشر بعد نزوح فروع أخرى من شمر (الجربة) واتحادات عَنِزة وكذلك عشيرة الظفير من الجزيرة بين ١٧٩١ و ١٨٠٥ بسبب ضغوط الوهابيين . وادعى العديد من عشائر العراق العربية انتسابها الى هذه الاتحادات ومنها تكون القسم الأعظم من سكان العراق الشيعة ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر .

وفي عام ١٨٦٩ أعد العالم السني البغدادي البارز ابراهيم الحيدري ، قائمة بالعشائر التي تشيعت «مؤخراً» . باستثناء الخزاعل وكعب (وبضمنها فرعها خزرج) التي ، حسبما يقول الحيدري ، تشيعت في أوائل ومنتصف

القرن الثامن عشر على التوالي ، فان كل العشائر الأخرى في قائمته تشيعت قبل القرن التاسع عشر أو خلاله . وكان الزبيد وبني لام والبو محمد ، الاتحادات الرئيسية التي تشيعت في قائمة الحيدري . يضاف الى ذلك ان القائمة تضمنت فروعاً كبيرة من ربيعة (منها الدفافعة وبني عامر والجُعيفر) وبني تميم (بمن فيهم أكبر فروعهم في العراق ، وهم بني سعد) ، والشمر طوقة والدُوّار والسواكن كما اشتملت قائمة الحيدري على عشائر كثيرة على امتداد قناة الهندية وعشائر الديوانية الخمس (آل أقرع والبدير وعفك والجبور والشليحات) التي كانت تعتمد في امدادتها من الماء على قناة الدغارة(٥٠) . وما يسند قول الحيدري بان الزبيد تشيعوا قبل القرن التاسع عشر مباشرة أو في أوائله ، تقرير المؤرخ المملوكي العراقي عثمان بن سند البصري (توفي عام ١٨٣٤) . كما أقر العالم السني البغدادي في القرن العشرين ، محمود شكري الألوسي ، بتشيم العبيد ومعهم فروع من الشمر وبني تميم قبيل القرن التاسع عشر أو خلاله(٥١) . وينبغي ان يضاف الى قائمة الحيدري اتحاد المنتفق الكبير الذي تشيع كله تقريباً في القرن التاسع عشر ، باستثناء شيوخه من عائلة السعدون الذين ظلوا سنّة(٥٢) . وفي حالات عديدة لم يكن التشيم كاملاً . وهكذا انشقّت عشائر كثيرة ، مع اقامة النظام الملكي ، على أسس طائفية .

ولعله ليس من المستغرب ان تتشيم فروع كبيرة من الشمر والظفير وبني تميم التي وصلت العراق في القرن الثامن عشر ، خلال القرن التالي عليه . ولكن مايثير الاستغراب هو ان القسم الأعظم من اتحادات العراق العشائرية القديمة ، وهي المنتفق والزبيد والدليم والبو محمد وخزعل وبني لام وربيعة وكعب ، لم تتشيم الا ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر وليس قبل ذلك . وكانت تطورات كبيرة عدة تقف وراء تشيم العشائر بسرعة وفي وقت متأخر نسبياً . وكان في جوهر هذه العملية هجمات الوهابيين على النجف وكربلاء وظهور هاتين المدينتين بوصفهما مدينتي

السوق الصحراوية الرئيسيتين في العراق ، وتغير مجرى تدفق ماء الفرات . ومما له الأهمية البالغة سياسة العثمانيين في توطين العشائر التي بدأت في عام ١٨٣١ . وكان انتقال العشائر من حياة الترحال الى النشاط الزراعي قد عطل النظام العشائري وخلق أزمة كبيرة بين رجال العشائر أجبرتهم على اعادة بناء هويتهم واعادة تحديد موقعهم على الخارطة الدينية - الاجتماعية للبيئة المحيطة بهم . ومماسهل تشيعهم انتشار السادة (المتحدرين من نسب الرسول) الذين خففوا من وطأة تفكك النظام العشائري في العراق . وكانت سمة التشيع تتفاوت من منطقة الى أخرى لأن العوامل أنفة الذكر كانت على درجات متباينة من التاثير في الأهوار والفرات الأوسط وجنوبه وفي منطقة دجلة .

ويساعد ظهور الوهابيين على تفسير حملة العلماء في النجف وكربلاء لتكثيف عملية تشيُّع قبائل العراق . فبحلول عام ١٧٧٥ كان ابن سعود قوة في الجزيرة العربية ، وأتاح دخوله الاحساء في عام ١٧٩٥ امكانية مد نفوذه خارج حدود نجد . وقد دفعت ضغوط الوهابيين عشيرة الظفير وأقساماً من عنزة وعشيرة حرب (بمن فيهم الجبور) والشمر جربة ، الى العراق . وقام المماليك بتشجيع قبيلة الشمر جربة القوية على البقاء في العراق ، ساعين الى تأليب هذه القبيلة ضد ابن سعود وكذلك استخدامها أداة ضد واحد من أقوى الاتحادات العشائرية في العراق ، وهم العبيد[٥٣] . وكان الوهابيون قد غزوا العراق مرات عديدة وأغاروا على المنتفق والخزعل . وفرضوا الحصار على النجف مرتين ونهبوا كربلاء في عام ١٨٠١ . كما ان القوة الكبيرة من مقاتلي العشائر ، التي أرسلها الحاكم المملوكي سليمان باشا ، مؤلفة من عشائر المنتفق والظفير والشمر وكعب ، أخفقت في دحر الوهابيين[٥٤] . ولم تُحَجَّم قوة الوهابيين الا في عام ١٨١١ على يد محمد علي ، والي مصر .

وعززت هجمات الوهابيين على النجف وكربلاء ، الهوية الطائفية للعلماء الشيعة وزادت دافعهم للضغط على العشائر لتتشيَّع . وبخلاف

المساجلات الأكاديمية السنية - الشيعية ، التي لم تشكل خطراً مادياً حقيقياً على المذهب الشيعي ، فان نهب كربلاء والهجمات على النجف أماطت اللثام عن انكشاف العلماء الشيعة في العراق حيث كانوا يفتقرون الى الجيش العشائري الذي يمكن تعبئته ضد مثل هذا الخطر على وجود المدينتين ذاته . يضاف الى ذلك ان غزوات الوهابيين تزامنت مع صعود النجف ومحاولتها التنافس مع كربلاء على موقع المركز الأكاديمي الشيعي الأول . وباستثناء حالة واحدة قام فيها الخزاعل بمهاجمة القوات الوهابية في العراق حيث قيل انها تزحف على النجف ، فان اتحاد الخزاعل كان على العموم أضعف من ان يتصدى للوهابيين أو غير مكترث بمصيرالمدينة . وقد أثار هذا قلق العلماء في النجف والمناطق المحيطة فحاولوا تعزيز المذهب الشيعي بين الخزاعل وبناء جيش يتألف من أبناء هذا الاتحاد مادام الخطر الوهابي قائماً (٥٥) .

وفتحت هجمات الوهابيين أعين العلماء الشيعة على الخطر الداهم أبداً من قوة العشائر بصفة عامة والتهديد الذي تشكله عشائر العراق الرحل على مصادر دخلهم . ورفع هذا التهديد رأسه من جديد في عام ١٨١٤ خلال تمرد بعض العشائر العراقية على الحكومة مدفوعة بتراخي سيطرة المماليك على المنطقة الواقعة جنوب بغداد . وكان المشاركون في التمرد من الزبيد والخزاعل وعشائر الشامية والجزيرة مع عشائر الظفير والشمر جربة والروالة . وتزامنت تحركات العشائر المهددة قرب النجف وكربلاء والحلة والكاظمين مع احدى الزيارات الشيعية السنوية الرئيسية لمدن العتبات المقدسة . ولم يتمكن الأربعون الف زائر ايراني الذين قيل انهم كانوا في هذه المدن حينذاك ، من مغادرتها الا بعد ان تراجعت العشائر أمام الحملة التي جردها الوالي (٥٦) . لقد كانت هجمات الوهابيين وضغوط عشائر العراق على المدن الشيعية ، كابحاً كبيراً على تطور هذه المدن .وأثار هذا بصفة خاصة قلق العلماء الفارسيين الذين هاجروا الى العراق بين ١٧٢٢ و ١٧٦٣

وكانوا يفتقدون الى القاعدة الاقتصادية -الاجتماعية المتينة في البلاد . وكان تشيع القبائل من وجهة نظرهم ضرورياً لتدعيم موقفهم في جنوب العراق والحفاظ على استقلالهم ازاء الحكومة السنية في بغداد . يضاف الى ذلك ان الدين كان المورد الرئيسي لمدن العتبات المقدسة والقوة الأساسية التي تحرك نشاطها الاقتصادي الذي كان يعتمد اعتماداً كبيراً على الهبات الخيرية والزيارات وحركة الجنائز من ايران . ولم تكن عشائر العراق الرحل ميالة الى زيارة العتبات المقدسة وماكانت تعلق عليها أي أهمية دينية أخرى(٥٧) ، واذ كان العلماء الشيعة يدركون ذلك فانهم لربما اعتبروا تشيع القبائل أيضاً فرصة لزيادة عدد من يمكن ان يكونوا مؤمنين ومتبرعين وزواراً محليين ينخرطون في ممارسة الشعائر المرتبطة بزيارة العتبات المقدسة ويسعون الى دفن موتاهم في مقابر المدن المقدسة . وهكذا فان الحاجة الى تأمين مدن العتبات المقدسة وزيادة مصادر دخلها بايجاد قاعدة اقتصادية محلية ، تساعد في تفسير أسباب ضغط العلماء الشيعة على العشائر لتتشيَّع ابتداء من أواخر القرن الثامن عشر .

وكان قيام النجف وكربلاء بوظيفة مدن سوق صحراوية ومخازن حبوب في العراق قد جعل المدينتين قناة اتصال هامة بين العشائر . اذ كانت الرحلة السنوية لعشائر العراق والصحراء السورية والجزيرة العربية ، الرحل ، تدور حول موسمين . ففي موسم الأمطار كانت العشائر تتوجه نحو الرعي في المناطق الصحراوية ولكنها بين أوائل نيسان /ابريل وأواخر تشرين الأول/ اكتوبر ، كانت توجد قرب المناطق الريفية - المزروعة بحثاً عن الماء والغذاء . وكان هذا يتزامن مع موسم حصاد القمح والشعير في جنوب العراق ، حيث يبدأ في نيسان / ابريل (٥٨) . وقبل منتصف القرن التاسع عشر كانت الحلة سوقاً عشائرية كبيرة ومركزاً للتبادل وربما قامت أيضاً بدور المركز لاشاعة المذهب الشيعي بين العشائر(٥٩) . وفي حين ان النجف كانت خربة تقريباً حتى القرن الثامن عشر فقد كانت لدى كربلاء امكانية

الاضطلاع بهذا الدور حينذاك بسبب عمق أراضيها الأخصب نسبياً واصلاح قناة الحسينية . ولكن ، كما سيتضح من مناقشة مسالة الماء والزراعة ، فان فاعلية النشاط التبشيري الشيعي لم تتحسن بصورة ملحوظة الا بعد الزيادة الكبيرة في مساحة الأرض المزروعة حول كربلاء والنجف منذ القرن التاسع عشر نتيجة شق قناة الهندية .

لقد أعطت قناة الهندية دفعة قوية لِلموقع الاقتصادي لمدينتي النجف وكربلاء اللتين ظهرتا بوصفهما مدينتي السوق الصحراوية الرئيستين في العراق . وتولت النجف القيام بدور السوق التجارية للصحراء منذ القرن التاسع عشر حين جف شط الجلة . وكانت حقول الرز الرئيسية في العراق قد نشات على امتداد قناة الهندية ، وخاصة بين طويريج والكوفة ، وفي منطقتي الشامية والسماوة القريبتين من النجف(٦٠) . وبحلول القرن العشرين كانت النجف قد فاقت كربلاء في أهميتها كمدينة سوق صحراوية . وبالاضافة الى موقعها كمدينة سوق صحراوية لبيع الحبوب والرز والتمور والأقمشة ، كانت النجف مركزاً لتجميع الصوف وجلود الأغنام والابل . وكانت تجتذب القبائل من الجزيرة العربية وكذلك من الصحراء السورية ، مثل الفروع الرحل من عنزة . وكانت القبائل تضرب خيامها في منطقة قريبة من المدينة تسمى «المِناخه» حيث كان يجري الكثير من التعامل التجاري . وكانت كربلاء تتولى بالدرجة الرئيسية تلبية حاجات الرحل من عشائر الشمر والعمارات وعشيرة بني حسن التي تمارس الرعي وتربية الحيوانات(٦١) . وعمل ازدياد تفاعل النجف وكربلاء مع العشائر وخاصة خلال القرن التاسع عشر ، على تمكين الدعاة الذين انطلقوا من هاتين المدينتين ، من اشاعة الاسلام الشيعي بين أبناء العشائر بصورة أشد فاعلية بكثيرمن الفترات السابقة .

كما كان لتحول مجرى تدفق الماء من الفرات أثره في عملية التشيع . وجرت الاشارة في القسم السابق الى ان صعود كربلاء والنجف منذ منتصف

القرن الثامن عشر ارتبط ارتباطاً وثيقاً بامداداتهما من الماء . فان النجف بصفة خاصة عانت من الشحة الحادة في الماء نتيجة بعدها النسبي عن الفرات وقلة الأبار داخل المدينة . وكادت سنوات من الاهمال ان تطمر قناة الحسينية التي تنقل الماء الى كربلاء ، ولم يتحسن امداد المدينة بالماء تحسناً ملحوظاً الا بعد ان شيد حسن باشا سداً في القرن الثامن عشر . واتسعت المساحة المزروعة في المنطقة المحيطة بكربلاء ، مما اجتذب بدوره بعض القبائل الى محيط المدينة . وفي عام ١٧٠٦ هاجم حسن باشا فروعاً من الشمر كانت قد هاجرت الى العراق منذ سنوات قليلة . وفي حين ان الشمر طوقة استقرت فيما بعد في المنطقة الواقعة بين ديالى وكوت ألعمارة فان المقام انتهى بعشيرة المسعود في المنطقة القريبة من المسيب وكربلاء[٦٢] . ولكن شق قناة الهندية هو الذي أسفر ، أكثر بكثير من قناة الحسينية ، عن اجتذاب عدد كبير من العشائر الى المنطقة الواقعة بين النجف وكربلاء ، وبذلك تم تطوير العلاقات بين هاتين المدينتين والعشائر .

وبنيت قناة الهندية التي مولت بمساهمة قدرها ٥٠٠ الف روبية من حسن رضا خان ، وزير «اوذة» الأول ، في ثمانينات القرن الثامن عشر ، لنقل الماء الى النجف العطشى دائماً . وأنجز بناؤها الذي بدأ في أواخر القرن الثامن عشر ، بعد عام ١٨٠٣ ببعض الوقت . وتحسن تدفق الماء في القناة تحسناً كبيراً في منتصف القرن التاسع عشر بعد اجراء ترميمات واسعة ، أيضاً بتمويل من موارد الشيعة الهنود[٦٣] . ولم تضمن قناة الهندية ازدهار النجف في القرن التاسع عشر فحسب بل واحدثت أيضاً تغييرات مائية وبيئية كبيرة في جنوب العراق ووسطه . اذ كانت القناة تتفرع عن الفرات في نقطة تبعد حوالي خمسة أميال جنوب المسيب .وفي الفترة الممتدة من ١٨٦٠ الى ١٨٦٥ بدأت تستنزف ماء الفرات ، وفي الفترة مابين ١٨٦٥ و ١٨٩٠ كانت قناة الهندية تسحب القسم الأعظم من ماء النهر مغيِّرة مجراه . ونمت قناة الهندية لتصبح نهراً يمتد حوالي ٧٣ ميلاً قبل ان يصب في بحيرة قرب

النجف (بحر النجف) . والسد الذي أقامه العثمانيون في عام ١٨٩٠ لم يفشل في اعادة الفرات الى مجراه السابق فحسب بل وتسبب في توجيه كل مائه نحو الهندية ابتداء من ١٩٠٣ . ولقد أخل بناء قناة الهندية بالتوازن المائي التقليدي بين ضفتي الفرات الغربية والشرقية . فان أعالي الضفة الغربية غُمِرت لتجعل الزراعة متعذرة ، فيما جفت المنطقة القريبة من الحلة بصورة تدريجية لأن مجرى نهر شط الحلة أصبح ضيقاً وبطيئاً . وفقدت الحلة موقعها كمركز زراعي وتجاري . وعلى النقيض من ذلك اتسم الارواء على امتداد قناة الهندية ، وأصبحت المنطقة المحيطة بها منطقة مزروعة بشكل حسن[٦٤] .

وازدادت المساحات المروية حول النجف زيادة أكبر مع شق ثلاث قنوات أصغر في أواخر القرن التاسع عشر ، كانت هي الأخرى تنقل الماء الى المدينة . وفي حين ان القناة الأولى مُوِّلَت بهبة من محمد اسماعيل خان ، حاكم كرمان الايراني ، فان المسؤولين العثمانيين هم الذين بنوا القناتين الاخريين (المعروفتين بقناة عبد الغني وقناة الحميدية) في ١٨٨٧/٨ و ١٨٩٣ على التوالي[٦٥] . وعملت القنوات الثلاث على تحسين تدفق الماء الى النجف أكثر من ذي قبل . وأُجبِرت العشائر العديدة في دائرة نفوذ الخزعل على هجر منطقة شط الحلة ، والاستقرار على امتداد قناة الهندية ، مثل بني مالك (وفروعها البني حسن وبني زريج وآل علي وآل فرج والعوابد والحُميدات وآل اسماعيل وآل ابراهيم) وكذلك الشليحات وآل فتلة والقُرَيِّط[٦٦] . وكان اجتذاب العشائر الكثيرة الى المنطقة المتزايدة خصوبة على طول الهندية ، بين كربلاء والنجف ، قد كشف المستوطنين الجدد لتأثير المدينتين . وكانت النجف وكربلاء في موقع يمكنهما من القيام بدور العصب المركزي ، وبث اشعاع من القوة الفعالة الى أفراد العشائر ، أكثر من أي وقت مضى .

ولكن على الرغم من النشاط الذي مارسه المبشرون نتيجة لحملة العلماء الشيعة من أجل إقناع العشائر لتتشيع وكذلك الاتصالات المتنامية بين النجف وكربلاء والعشائر ، فان هذا النشاط على كثافته لا يمكن أن يفسر

بالكامل سعة التشيع في القرن التاسع عشر ناهيكم عن تفسير استعداد العشائر لقبول المذهب الشيعي . ويزداد هذا جلاء ازاء حقيقة ان المصادر السنية والشيعية والبريطانية تتفق على عدم وجود أي أثر تقريباً للمذهب الشيعي بين مربي الابل الرحل في العراق في أوائل القرن العشرين وعلى ان المذهب الشيعي لم ينتشر الا بين العشائر التي استقرت . والحق ان القبائل التي احتفظت ، كقاعدة ، بطريقة الحياة الصحراوية بقيت سنية بلا استثناء تقريباً حتى يومنا هذا(٦٧) .

وبالنظر الى هذه الملاحظة يبدو ان حجم التشيع في القرن التاسع عشر لا يمكن ان يُفهم فهماً كاملاً الا بوصفه نتيجة غير مقصودة للسياسة العثمانية في توطين العشائر . ففي عام ١٨٣١ استأنف العثمانيون ممارسة السيطرة المباشرة على العراق لتنتهي بذلك فترة المماليك . وبخلاف جهود المماليك لتحطيم العشائر بتوجيه ضربات اليها من حين الى أخر دون توفير نمط حياة بديل ، فان الحكام العثمانيين الجدد شجعوا أفراد القبائل على الاستقرار والتوجه نحو ممارسة الزراعة .وكان مجهود الحكام يعكس رغبة اسطنبول في توطين القبائل لزيادة الانتاج الزراعي والعوائد المتحققة من الضرائب لادامة انخراط الامبراطورية بصورة متزايدة في الاقتصاد الرأسمالي العالمي . وعلى الرغم من ان توطين العشائر لم يتطور الى سياسة واضحة في العراق الا ابتداء من ولاية مدحت باشا (١٨٦٩- ١٨٧٢) فان أسلافه العثمانيين أيضاً سعوا الى توطين العشائر في اطار محاولاتهم لزيادة العوائد المستحصلة من العشائر . وتحسن ارواء المناطق المزروعة بشق قنوات جديدة مثل قناة الجَحْلة التي تسقي جزءاً من منطقتي العمارة والزبير . ونُظِّفت القنوات القديمة لتوسيع المساحات المزروعة وخاصة خلال ولاية رشيد باشا (١٨٥٣- ١٨٥٧) وعجّل مدحت بعملية توطين العشائر عندما طبق قانون الأرض العثماني في عام ١٨٦٩ موفراً لدافعي الضرائب ضمان حيازة الأرض بمنحهم صكوك تملك (سندات طابو) عن قطع الأراضي

الخاضعة لادارة الدولة . واذ طبق هذه السياسة أولاً في ناحية الهندية ، وفي المنطقة الواقعة بين الحلة والديوانية عموماً ، قام بتشجيع بيع مساحات من أراضي الدولة الى أصحاب الحيازات الأفراد ، وخفّض بدلات ايجار الأرض رابطاً بذلك رجال العشائر الى الأرض في وسط وجنوب العراق[٦٨] .

وبدءاً من ولاية نجيب باشا أساساً (١٨٤٢ - ١٨٤٩) بذل الولاة المتعاقبون جهوداً مضنية لمد سلطة الحكومة الى الجنوب الريفي . واعتبر العثمانيون التوطين الوسيلة التي يستطيعون بها «تمدين» الرحل وغرس الشريعة بينهم واجبارهم على تسوية نزاعاتهم في المحاكم الدينية بدلاً من تسويتها وفق العرف العشائري[٦٩] . وحاول الولاة في سعيهم الى توطين العشائر واخضاعهم لسيطرة الدولة الصارمة ، ان يعيدوا بناء المجتمع العشائري ، فعملوا على تفكيك الاتحادات العشائرية الكبيرة واضعاف مركز شيوخها البارزين بصفتهم «أسياداً» يسيطرون على اقطاعيات شاسعة . وفي هذا الصراع على الضرائب والسيطرة على الغذاء وطرق التجارة حاول الولاة تقليص سلطة الشيوخ باجراءات منها اناطة مراكزهم باخرين وكان الكثير من أسلاف مدحت قد فرضوا مطالب شديدة لزيادة الضرائب وعينوا شيوخاً مرموقين لجباية الضرائب ، الأمر الذي سمم العلاقات بينهم وبين العشائر في دائرة نفوذهم . وازدادت الانقسامات بين العشائر المختلفة التي تكوّن هذه الاتحادات وأصبحت فروع رئيسية منها مستقلة عملياً بعد ان جعلت الحكومة كل عشيرة مسؤولة عن نصيبها من المحصول [٧٠] .

وفي حين ان القسم الأعظم من المساحة المزروعة في وسط وجنوب العراق كان في أوائل القرن التاسع عشر يخضع لنظام الملكية العشائرية المشاعية ، فان قسماً كبيراًمن الأرض قد سجلته العوائل الكبيرة من هذه العشائر ، باسمها بنهاية القرن . وبمنحهم صكوك الملكيةالى الأفراد بموجب قانون الأرض لعام ١٨٦٩ ، ذهب العثمانيون خطوة أبعد في النيل من تنظيم المجتمع العشائري والعلاقات بين الشيوخ ورجال العشائر . ولعل

الهدف من القانون كان تحقيق الانسجام مع الظروف السائدة في الأناضول والبلقان حيث كان للملاك الفلاحين الأفراد وجود فعلي . ولأن القانون لم يعترف بملكية الأرض ملكية مشاعية فقد كان يتعارض مع العرف العشائري الذي بموجبه كان جميع أفراد العشيرة يملكون الأرض بصورة جماعية . وأحجم أبناء العشائر الأفراد عن تسجيل حقوقهم خوفاً من مصادرتها بطريقة ما أو خشية ان يسهِّل تسجيل الأرض سوقهم الى الخدمة العسكرية . واختار الكثير منهم نقل صكوك ملكيتهم بدلاً من ذلك الى شيوخهم والى جباة ضرائب سابقين وحتى الكثير منهم نقل صكوك ملكيتهم بدلاً من ذلك الى تجار من المدن مقابل تمتعهم بحقوق الاستزراع وحصة من المحصول .واذ أخفق العثمانيون في محاولتهم ايجاد طبقة من الملاك الصغار ودافعي الضرائب في العراق ، أدركوا في وقت لاحق من القرن التاسع عشر ان النظام الجديد اسفر عن خسارة كبيرة في العائدات وفي سيطرة الدولة على مساحات كبيرة من الأرض المزروعة . لذا حاولوا الكف عن منح صكوك الملكية بعد عام ١٨٨١ ، وسعوا الى استرداد الأراضي التي منحت [٧١] .

وأثار سعي العثمانيين الى الحد من سلطة الشيوخ واسترداد الأرض ، حفيظة القبائل على امتداد قناة الهندية ، وفي منطقتي المنتفق والشامية ، مما أدى الى سلسلة من التمردات في١٨٤٩ و١٨٥٢ و١٨٦٣-١٨٦٦ و١٨٧٨- ١٨٨٣ و ١٨٩٩ - ١٩٠٥ . واندلعت هذه الثورات بمشاركة بني لام والخزعل والزبيد والدليم والظفير وعفك والبو محمد وكان بعض الثورات الأولى يعكس اعتراض الشيوخ الكبار على محاولة العثمانيين تحطيم سلطتهم . وكان بعضها الآخر يشير الى رد فعل رجال العشائر على المطالب الضريبية التي لم يكونوا قادرين على تلبيتها أو رداً على محاولات الحكومة استرداد صكوك الملكية ، أو على التجنيد . وكان قسم ثالث من هذه الثورات يعكس تردي العلاقات بين الشيوخ وأفراد القبائل[٧٢] . وكانت لدى المسؤولين العثمانيين والعلماء في النجف وكربلاء مصلحة مشتركة في

محاولة تهدئة العشائر . وفي حين كان همُّ المسؤولين العثمانيين زيادة العوائد المتحققة من الضرائب بالأساس فان العلماء كانوا يرغبون في تامين الزيارة للعتبات المقدسة وحركة الجنائز وتدفق التبرعات الخيرية عليها . وهكذا طلب ، على سبيل المثال ، نامق باشا خلال ولايته الأولى(١٨٥٢) ، توسط العلماء الشيعة مع عشائر مثل عفك والشمرطوقة والخزعل والعبيد والظفير والدليم لانهاء ثورتها ، الأمر الذي لربما لاقى التشجيع من وادي باي ، شيخ الزبيد الأكبر ، الذي كان جابي الضرائب في منطقة الهندية[٧٣] . ولم يكن بعض هذه الفروع العشائرية قد تشيع بعد ، وان اضطلاع العلماء بدور الوسطاء بينها وبين الحكومة ، زاد نفوذهم بين العشائر .

خلال القرن التاسع عشر استقر القسم الأعظم من عشائر العراق وتوجه نحو ممارسة الزراعة . وفي حين ان بني تميم وفروعاً من الشمر والدفافعة وبني عامر ، قد أظهرت ميلاً الى الاستقرار خلال ولاية داود باشا ، آخر ولاة المماليك (١٨١٦ - ١٨٣١) ، فان استقرار العشائر لم يكتسب زخماً دافعاً الا بعد ان استأنف العثمانيون سيطرتهم المباشرة على العراق[٧٤] . وتبين تقديرات السكان في العراق سعة عملية الاستقرار هذه وأثرها على التركيب الاجتماعي لجنوب العراق ووسطه . ففي حين كانت نسبة الرحل والعناصر الريفية من سكان جنوب العراق ٥٠ و ٤١ في المئة عام ١٨٦٧ ، تغيرت هذه النسبة بحلول عام ١٩٠٥ الى ١٩ و ٧٢ في المئة على التوالي . وعلى الغرار نفسه تغيرت هذه النسبة في وسط العراق من ٢٣ و ٣٩ في المئة الى ٧ و ٧٨ في المئة على التوالي[٧٥] . وكان تاسيس مدن في وسط وجنوب العراق خلال الشطر الأخير من القرن التاسع عشر ، مؤشراً آخر على تغير العلاقات بين البادية والمدينة في المنطقة . وباستثناء الديوانية وسوق الشيوخ والزبير والحي التي كانت مدناً تاسست قبيل القرن التاسع عشر أو في أوائله ، فان ما لا يقل عن ٢٠ مدينة بضمنها العمارة

والناصرية ، تاسست أو توسعت في الشطر الأخير من ذلك القرن بعدما كانت قرى صغيرة . وكانت الزيادة في عدد المدن تعكس تفكك الاتحادات العشائرية وتزايد استقرار العشائر(٧٦) .

وادى الانتقال الى الزراعة الى تنويم الاقتصاد العشائري وتراتب المجتمع العشائري . واسفرت حيازة ممتلكات زراعية عن تغير ميزان القوى السياسية بين العشائر المتوطنة والعشائر الرحل ، وأثّر ذلك تاثيراً بالغاً على العلاقات الداخلية للعشائر التي توطنت بتغيير دور الشيخ وتوسيع الشقة بين القطاعات الغنية والقطاعات الفقيرة . وأخذ الشيخ على عاتقه مسؤوليات جديدة بصفته جابي ضرائب أو حامل صك من صكوك الملكية . وكان عليه ان يحافظ على النظام والأمن في منطقة عشيرته وان يمارس التحكيم في النزاعات بين رجال العشائر وان يمثل العشيرة أمام الحكومة وان ينظم أعمال السخرة وغيرها من الأشغال العامة وان يشرف على توزيع الماء على الزراع من أبناء العشيرة(٧٧) .

وأصبحت فروع عشائرية صغيرة وأفراد من رجال العشائر ، بدورهم ، مرتبطين بالأرض وأخذوا يدركون وظيفتها كموطن للعشيرة . ونشأت مصطلحات لغوية عشائرية للمنطقة التي انتقلت اليها العشائر مع قطعانها (الديرة) ولحيازة الأرض (اللزمة) بين العشائر التي توطنت على امتداد الفرات الأوسط تعبيراًعن الاحساس باكتساب ملكية من الأرض(٧٨) .

وعلى النقيض من المجتمعات البدوية التي كانت حياتها تعكس قدراً كبيراً من الحراك والانسيابية ، فقد حُرِم رجال العشائر الذين استقروا من امكانية تغيير منطقة سكنهم بصورة متواصلة . وأثار ارتباط أبناء العشائر الأفراد بقطع صغيرة من الأرض نزاعات بين العشائر وكذلك بين الأفراد على الماء والأرض . وكرّس هذا بدوره تشظي المجتمع العشائري واضعف تضامن الجماعة ، وخاصة في المناطق القريبة من المدن . ولوحظت تطورات مماثلة في مناطق أخرى من الشرق الأوسط حدث فيها استقرار

القبائل الرحل خلال القرن التاسع عشر . وفي حين ان بداية العملية في مصر سبقت بدايتها في العراق بحوالي نصف قرن فان العملية في البلدين على السواء تاثرت تاثراً بالغاً بتطبيق أسلوب الارواء الدائم الذي يستند الى شبكات واسعة من القنوات المائية . وظهر الشيوخ المصريون للقبائل الرحل وشبه الرحل بوصفهم ، على غرار أقرانهم العراقيين ، ملاكاً كباراً في حين أن أبناء القبائل «ضاعوا بين الفلاحين»[٧٩] . وهكذا ازدادت المصالح الاقتصادية - الاجتماعية المشتركة للشيوخ وأبناء العشائر ضعفاً في العراق ومصر على السواء بعد تفريقهم عن بعضهم البعض في مجرى عملية استقرار القبائل . ولكن بخلاف الاجراءات غير المعقدة والمتكاملة نسبياً التي اتخذت في مصر في زمن محمد علي والخديوي سعيد فان الظروف الملتبسة لتسجيل الأرض في العراق اسفرت عن عدد من ادعاءات العشائر وأبناء العشائر الأفراد بحيازة الأرض وحقوق الاستزراع وايصال الماء ، أكبر منه في مصر[٨٠] . والحق ان قضية عشائر عفك والدغّارة التي اصطدمت فيما بينها حول الأرض والماء في حوالي عام ١٨٨١ ، وقضية عشائر السماوة التي اختصمت في عام ١٩٠٠ حول زراعة الرز ليستا الا مثالين من نزاعات كثيرة كهذه بين العشائر التي استقرت[٨١] .

وفي حين ان اقتصاد القبائل الرحل يعتمد بالدرجة الرئيسية على الابل التي لا تعتمد كثيراً على الماء فان مهنة الزراعة تطرح متطلبات أكبر بكثير من حيث توفر الماء العذب . فلقد أصبح الماء الشريان الذي تتوقف عليه حياة الزراع العشائريين وموردا شحيحاً تنافست عليه عشائر العراق وأبناء العشائر لاستخدامه بالحدود القصوى وزيادة محاصيلهم . وكان قرب الحقول من الماء بحساب الموقع الفعلي عاملاً حاسماً . فالقريبون من أعالي القنوات كانت لديهم أفضلية هائلة في امكانية الوصول الى الماء من الموجودين اسفلها . وفي غياب العرف البديل أو الوفاق الاجتماعي أو القوة المادية ، كان المستفيدون قرب أعالي القناة يُشبِعون حاجاتهم أولاً قبل أن يسمحوا

بتدفق الماء نزولاً الى جيرانهم الأقل حظاً في الأسفل . وهكذا كان القريبون من نهاية القناة يتلقون في أغلب الأحيان كمية أقل من الماء ، وفي وقت ليس مناسباً كما للقريبين من أعالي القناة . ولاحظ توماس لايل (Thomas Lyell) الذي عمل مساعد مدير تسجيل الأراضي والطابو في منطقة بغداد مباشرة بعد الاحتلال البريطاني للعراق في عام ١٩١٧ : «ان الأخ يقاتل أخاه بين العشائر ، حول قضية قناة صغيرة . . . (وحول) اقدام أحد الأخوين على قطع الماء لتحويله الى أرضه من دون ان يزيل السد في الوقت الموعود حارماً بذلك اخاه الأخر من حصته المشروعة ومهدداً زرعه»[٨٢] .

ان انعدام النظام الذي أعقب تفتيت البنية العشائرية وانحسار سلطة الشيوخ السياسية والعسكرية يساعدان على تفسير ظهور السراكيل (من كلمة سركار الفارسية وتعني رئيس العمل) والسادة بين العشائر التي توطنت واستقرت . فان أصل السراكيل والسادة على السواء بين عشائر العراق يلفه الابهام ولعل ازدياد عددهم ونفوذهم ، ان لم يكن ظهورهم في البداية ، قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً باستقرار العشائر واعادة بناء النظام العشائري . وفي حين ان السراكيل قاموا من حيث الأساس بدور اقتصادي - اجتماعي فان السادة كانوا يؤدون وظائف دينية وادارية كذلك داخل العشيرة محفزين بذلك تشيع العشائر بقدر كبير .

وانتشر السراكيل من حيث أعدادهم خلال القرن التاسع عشر . ولم يوجدوا الا بين الزراع العشائريين ولم يكن لهم نظير بين الرحل . ومارسوا أدوارهم كمراقبي عمل أو رؤساء عمل أو مسؤولي مجموعات أو زعماء فخوذ عشائرية صغيرة .كما كانوا يقومون أحياناً بدور الشيوخ الصغار او رؤساء فروع عشائرية صغيرة ولكنهم كانوا يظهرون في أحيان أكثر بصفة متحدثين باسم الزراع من رجال العشائر أو ممثلين عنهم . وكان السراكيل الذين أصبح منصبهم شبه وراثي ، يشرفون على عمل مجموعة من الزراع ويوزعون أعباء العمل على كل عضو من أعضاء المجموعة . وكان الشيوخ

وسكان المدن من الذين لديهم صكوك ملكية يحتاجون الى السراكيل لانتزاع حصتهم من العائد من رجال العشائر الذين وضعوا قطع أراضيهم في عهدتهم لاستزراعها .وهكذا كان السراكيل وسطاء ، دورهم الرئيسي ابقاء الأرض مزروعة وجمع العوائد للملاك[٨٣] . وكما سيتبين من الفصل الثالث فان موقع السراكيل ازاء الشيوخ ، ونفوذهم داخل العشائر ازداد أهمية بعد اقامة النظام الملكي .

وليست هناك مؤشرات على ان السادة أو أي شخصيات دينية أخرى ، عاشوا بين عشائر العراق الرحل . ويصح هذا أيضاً على قبائل الجزيرة العربية الرحل ، التي لم يكن بينها أي شخصيات دينية قبل قبولها بالمذهب الوهابي[٨٤] . وكما في الجنوب العربي الحديث وفي سلطنة الفونج السودانية (١٥٠٤- ١٨٢١) فان السادة في العراق ارتبطوا بالقبائل المتوطنة وشبه المتوطنة وليس بمربي الابل[٨٥] . ولعل السبب في غيابهم بين الرحل هو حقيقة ان الحياة في الصحراء تستدعي البساطة والصرامة بدلاً من الطقوس الدينية المسرفة وعبادات الأئمة[٨٦] . وكان السادة العشائريون يوجدون بوفرة في المناطق الشيعية المتوطنة لوسط العراق وجنوبه بصفة خاصة . وكانوا يدَّعون انتسابهم الى علي ، الامام الشيعي الأول ، عن طريق زوجته فاطمة الزهراء ابنة الرسول[٨٧] . فبين عشيرة الشبانة في الأهوار ، على سبيل المثال ، كان السادة يشكلون نسبة كبيرة قدرها ٢٠ في المئة من السكان حتى في منتصف القرن العشرين[٨٨] . وفي الأهوار حيث كان رجال العشائر زراع رز ومربي جاموس ، كانت هناك قلة من القرى التي لم تفتخر بعائلة واحدة على الأقل تدعي نسبهاالى الرسول ، وكانت هناك أيضاً بعض القرى الصغيرة التي تتألف كلها من السادة[٨٩] . وكان وضع السادة الاقتصادي متفاوتاً . ففي حين أصبح بعضهم ملاكاً أثرياء كان غالبيتهم يمارسون مهناً متواضعة معتمدين على ادعائهم حق «الخمس» ، وهو الضريبة الدينية الشيعية التي يتعين

على كل الشيعة المؤمنين دفعها من مداخيلهم . وبين العشائر التي استقرت كان ادعاؤهم بخمس المحصول يُعرف بمصطلح «حق جدي»[٩٠] .

ولم يكن صدق العدد الأكبر من السادة في العراق ، يمر دون وضعه موضع تساؤل . وبما ان العضوية في هذه الفئة تمنح مكانة اجتماعية وامكانية الكسب المادي فان مدعي مرتبة السيد كانوا أحياناً يغيرون محلات سكنهم لتفادي تدقيق رجال العشائر تدقيقاً شاملاً في موقعهم[٩١] . وكان بعض السادة مبعوثين انطلقوا من مدن العتبات المقدسة لنشر الاسلام الشيعي فاختاروا الاستقرار بين العشائر . وكان بعضهم الآخر أتقياء أو منجمين أو عرافين متجولين وصلوا العراق أساساً من الجزيرة العربية وسوريا وايران . فلقد كان أصل عائلة ابو طبيخ ، الاحساء ، وهاجر الزوين الى العراق من مكة ، والياسري والعباس من المدينة وآل مكوتر من سوريا والقزويني من ايران [٩٢] . وكان بعض السادة على الأرجح من السنة قبل وصولهم العراق ، وقبلوا بالمذهب الشيعي بعد استقرارهم بين القبائل . وفي حالتين من الحالات كانت زيادة نفوذ السادة ترتبط كذلك ارتباطاً وثيقاً بمحاولة العثمانيين تفتيت الاتحادات العشائرية وتحطيم سلطة الشيوخ ، وبرغبة السادة في تملك الأرض . ويقال ان سادة العمارة وصلوها من الحجاز في حوالي عام ١٧٩٨ حين كان الكثير من عشائر منطقة العمارة لم تزل تابعة للمنتفق . وخلال ولاية نامق باشا الأولى أو الثانية على العراق (١٨٥٢ و ١٨٦١ – ١٨٦٨) ، عُيِّن بعضهم جباة ضرائب[٩٣] . وفي حالة الخزاعل عمل العثمانيون على تشجيع السادة الطارئين ، على الاستقرار بين بعض فخوذ الخزاعل لاضعاف نفوذ الشيوخ الكبار . واذ اعطيت لهم أراضٍ قاموا باجتذاب رجال العشائر من القبائل المختلفة للعمل في أراضيهم فأبعدوهم بذلك عن وحدتهم الأم [٩٤] . وهكذا لعب العثمانيون دوراً مماثلاً لدور سلاطين الفونج الذين مَنَحوا الأرض الى الشخصيات الدينية التي استقرت مع أتباعها بين القبائل المتوطنة في السودان فوُجِد بذلك بديل

عن زعماء القبائل (٩٥) . ولكن استخدام السادة لشق الاتحادات العشائرية في العراق كان يبدو الاستثناء أكثر منه القاعدة ، وكانت أدوارهم الاجتماعية والسياسية والادارية ، يراد بها في الغالب الأعم ، التخفيف من وطأة انهيار المجتمع القبلي واعادة الوحدة .

انتشر السادة بين عشائر العراق التي تحطمت بنيتها الاجتماعية السابقة في مجرى عملية الاستقرار . فان انتقال العشائر من الترحال الى الزراعة أوجد حاجة ملحة الى آليات اضافية للتعامل مع التعقيدات الاقتصادية -الاجتماعية الجديدة ، وكذلك الى الخدمات الدينية . واذ رَبَطت الزراعة أفراد العشائر بالماء وبقطع صغيرة من الأرض ، عملت على تفتيت المجتمع العشائري . وكفت الاتحادات العشائرية عن كونها مجتمعات سياسية وفقدت العشائر الكبيرة المكونة لهذه الاتحادات تميزها كوحدات اقتصادية جماعية . وأصبح رجال العشائر الذين توطنوا ، أكثر انكشافاً من نظرائهم الرحل بسبب اعتمادهم في مصادر رزقهم على محصول يمكن ان يخرب بسهولة . وطلب العثمانيون من الشيوخ الذين فقدوا الكثيرمن سلطتهم السياسية السابقة ان يديروا أنظمة عشائرية معقدة اقتصادياً ومنقسمة اجتماعياً الى مراتب ، وهي مهمة لم يكونوا مؤهلين لها . لذا كان السادة محط أنظار جميع أفراد العشائر التي استقرت وأصبحوا جزءاً لا ينفصل من المجتمع المتشظي فقد خفضوا من حدة التوتر داخل العشائر وفيما بينها أو بين أبناء العشائر وسواهم ناصبين أنفسهم «اشارات ضوئية لتنظيم حركة السير» في النظام المتشظي ومضطلعين بدور «الدهن في عجلته» .

واذ أدرك الشيوخ انحسار سلطتهم وهيبتهم بين رجال العشائر ، كانوا بحاجة الى السادة لاعادة النظام والاستقرار بين الوحدات العشائرية المجزأة لأن السادة كانوا أصحاب منزلة مستمدة من فئة كريمة النسب يمكن ان تعوض عن انحسار نفوذ الشيوخ . ومما يوضح هذه المسألة بشكل ساطع قضية الشيخ ستار من عشيرة آل علي المتفرعة عن البني حسن . ففي

أواخر القرن التاسع عشر عمد ستار الى تزويج ابنتيه للسيدين هادي القزويني ومحمد ابراهيم بحر العلوم اللذين كانا ينتميان الى أسر دينية شيعية مرموقة . والمعروف انه في الزيجة الثانية مارس ستار ضغوطاً على عائلة بحر العلوم للموافقة على الزواج ومَنَح صهره الجديد مساحات واسعة من الأرض والبساتين في منطقة الهندية الواقعة بين كربلاء وطويريج . ولأن السيد بحر العلوم كان يريدالعناية شخصياً بممتلكاته الجديدة فقد غادر النجف واستقر بين رجال العشائر الذين بدأ يعَلّمهم الاسلام[٩٦] .

وغالباً ماكان السادة يقومون بدور الوكلاء السياسيين للشيوخ الذين كان السادة يطلعونهم على شؤون فروعهم العشائرية . ولتعبئة عشائرهم للقتال أو لمشروع من المشاريع الجماعية ، كان الشيوخ يحتاجون أولاً الى ضمان تأييد السادة . ولدى تحقيق ذلك كان بمقدور الشيوخ ، عادة ، ان يعتمدوا على السادة لاقناع الجماعات القبلية المختلفة بعدالة قضية الشيوخ وثقلها . يضاف الى ذلك انه نظراً الى ان الشيوخ نادراً ماكانوا يعرفون تولي مراسلاتهم الخاصة فقد كان السادة يكتبون الرسائل أيضاً موقعين عليها بمهر خاتم الشيخ[٩٧] . وازداد نفوذ السادة بين رجال العشائر من خلال موقعهم كمؤتمنين على أسرار الشيوخ ، ووظيفتهم كوسطاء بين الجماعات المتخاصمة وفي النزاعات العشائرية . وتعزز موقع السادة أكثر لأن بعضهم كانوا يعملون بمثابة أولياء حيث كانت سمعتهم بوصفهم رجال تقوى قوية بصفة خاصة بين سكان أهوار العمارة . وكان السادة يدَّعون امتلاك قوى خارقة لعلاج الأمراض وانزال المصائب ومنح البركة ، ويمارسون مختلف الطقوس السحرية الأخرى . وكانوا يكسبون المال من ذلك ، ويكسبون كذلك احترام وخشوع رجال القبائل الذين كانوا يقسمون الايمان بأسمائهم وكانت منزلتهم العليا تتجلى في حقيقة ان دية السيد القتيل كانت ضعف دية الشخص الاعتيادي . وكان السادة يمنحون موافقتهم على الأعراس وحفلات الختان ومراسم التشييع وغيرها من الاحتفالات الأخرى . وكانت

صلواتهم في أوقات الجفاف أو المرض أو اي أزمة أخرى تعتبر الصلوات الجماعية لرجال العشائر . واذ كان السادة ، عادة ، الوحيدين الذين يعرفون القراءة والكتابة ، فقد عملوا أيضاً كاطباء وكتاب ، وكانوا يشكلون حلقة الوصل مع العالم الخارجي(٩٨) . وحوّلهم نفوذهم عند رجال العشائر الى عامل مساعد في تشيعهم ، وذوي قيمة بالغة للمبشرين الذين كانوا يأتون بهدف نشر الاسلام الشيعي بين العشائر .

ويتضح تكثيف الدعوة الى التشيع منذ أوائل القرن التاسع عشر في السجلات التاريخية المحلية . ومما ساعد الدعاة والوعاظ الشيعة في ذلك الزمان ، الأوضاع السلمية نسبياً في البلاد وتراخي سيطرة المماليك على المنطقة الواقعة جنوب بغداد . كما استفادوا من لامبالاة أخر الولاة المماليك ، داود باشا ، الذي كان مستعداً ، على مايبدو ، للسكوت عن نشاط المبشرين الشيعة(٩٩) . كما ان المبشرين استثمروا تراجع العثمانيين في عام ١٨٣١ عن سياسة المماليك التي حرّمت ممارسة الشعائر الشيعية علناً في العراق ، ونالوا حرية أوسع لممارسة نشاطهم بين رجال العشائر بعد الاستراتيجية الجديدة التي اعتمدها السلطان عبد الحميد الثاني (١٨٧٦- ١٩٠٩) ، داعياً فيها الى وحدة المسلمين ، وتاكيد أنصار «تركيا الفتاة» على مبدأ المساواة بعد ثورتهم في عام ١٩٠٨ .

وكان العلماء السنة والمسؤولون العثمانيون يذكرون استراتيجية عبد الحميد بوصفها العامل الرئيسي الذي مكّن الشيعة من تدعيم موقعهم في العراق وارسال المبشرين الى العشائر . واشاروا الى غياب الدعاية العثمانيةالمضادة ، والى العدد الصغير جداً من العلماء السنة الذين طغى عليهم نظراؤهم الشيعة في العراق . وزُعم ان المبشرين الشيعة استغلوا جهل رجال القبائل الذين وقعوا تحت تاثيرهم . وكانت قدرة المبشرين على الاقناع قوية حتى ان بعض الجنود وأفراد الشرطة العثمانيين قَبِلوا بالمذهب الشيعي فلم يعودوا موضع ثقة بنظر الحكومة(١٠٠) . وكانت

الحلول المقترحة لمواجهة نشاط الشيعة ، تشتمل على تكثيف التربية السنية وزيادة التبشير بالمذهب السني في العراق .وفي عام ١٩٠٠ لاحظ محمد رشيد رضا نيَّة الحكومة العثمانية في ارسال علماء الى مناطق البصرة والمنتفق وكربلاء لتثقيف القبائل (١٠١) . وقد أخفق العلماء السنة الخمسة الذين أرسلوا الى العراق عام ١٩٠٥ لتنظيم التربية العثمانية ومواجهة الدعاية الشيعية في قلب هذا الاتجاه . فهم بالاضافة الى قلة عددهم ، كانوا يفتقرون الى دعم المسؤولين المحليين ، ولم يكن لديهم حافز قوي لأنهم لم يكونوا يتسلمون مرتباتهم بانتظام . وهكذا أكد العالم البغدادي أحمد شاكر الألوسي مجدداً في عام ١٩٠٧ على الحاجة الى علماء سنة موثوقين في العراق ، واقترح فتح «مدارس متنقلة» تتألف من علماء يسافرون بين القبائل لغرس الاسلام السني بينهم(١٠٢) .

لقد فشل العثمانيون في الحد من نشاط المبشرين الشيعة لا بسبب قصور الاجراءات التي اتخذوها من أجل هذه الغاية فحسب أو بسبب افتقارهم الى القاعدة الاجتماعية في العراق ، بل فشلوا أساساً بسبب سرعة وكثافة التشيع وخاصة خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر .والحق ان نشوء بني خيجم (من الزبيد) والشبل (من الخزعل) وآل فتلة وفرعهم الدغارة (من الدليم) والبني حسن (من البني مالك) والعفك ، يبين استقرار فروع هذه العشائر المختصة بالرعي على نحو متزايد قرب النجف وكربلاء ، وتشيعهم في الشطر الأخير من القرن التاسع عشر(١٠٣) . ولم يقدَّر حجم التشيع تقديراً كاملاً خارج العراق قبل أواخر القرن التاسع عشر ، وفي غياب ، التقديرات السكانية المفصلة التي تُميز بين السنة والشيعة ، ظل بعض المسؤولين العثمانيين يعتبرون الشيعة أقلية لا تزيد على ٤٠ في المئة من السكان . وكما يمكن استخلاصه من النتائج التي توصل اليها سليم درنجيل (Deringil) في الأرشيفات العثمانية فان الاشارات المتكررة الى انتشار المذهب الشيعي في العراق وردت أساساً خلال السنوات الأخيرة من تسعينات

القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[١٠٤] . ولابد ان تكون هذه الاشارات مدفوعة بانتقال الشيرازي من النجف الى سامراء في عام ١٨٧٥ وانخراطه لاحقاً في الشؤون التي أدت الى «ثورة التنباك» الايرانية في ١٨٩١ - ١٨٩٢ . وفي حين ان ضآلة عدد الاشارات خلال فترة المماليك يمكن ان تُعزى الى شحة التقارير التي كان الولاة يرسلونها الى اسطنبول في فترات متباعدة ، فانها لا يمكن ان تُفسَّر قلة الاشارات ، ان وجدت ، بعد عام ١٨٣١ حين استأنف العثمانيون حكمهم المباشر للعراق . ويتصل جزء من تفسير ذلك بحقيقة ان العثمانيين لم يفهموا مدلولات تحول العشائر من الترحال والتنقل الى حياة الاستقرار في العراق ، ولم يدركوا حجم التشيع ادراكاً كاملاً الا في وقت متأخر من القرن التاسع عشر .

كما ذهل المسؤولون البريطانيون أيضاً بسعة التشيع الذي استمر حتى فترة متأخرة من القرن العشرين ولوحظ في عام ١٩١٧ ان العملية مازالت مستمرة بكثافة وان هناك حالات من التشيع حتى بين عائلة السعدون التي كانت تدعي انتسابها الى شريف مكة والتي كان أفرادها من أكبر شيوخ المنتفق[١٠٥] .

طبيعة التشيع

لم يكن تشيع قبائل العراق المتسارع كاملاً باي حال من الأحوال ، وبحلول القرن العشرين كان رجال العشائر العربية مازالوا منقسمين على أسس طائفية لأن التشيع شق طريقه عبر الاتحادات القبلية والعشائر .

وهكذا تشيعت الشريفات من اتحادات المنتفق في حين ان الشِحَيم وهي أحد الفخوذ المكونة لعشيرة بني حميد المتفرعة عن المنتفق ، بقيت سنية جزئياً حتى وقت متاخر من القرن العشرين[١٠٦] . وانقسمت عشيرة الفداغة في منطقة الكاظمين بين الشيعة والسنة ، وكذلك البني سعيد من

المنتفق والزوبع من الشمر ، الذين كانوا يعيشون في منطقتي سوق الشيوخ والكاظمين على التوالي . وفي حين ان غالبية البني تميم قَبِلوا بالمذهب الشيعي فان بعض فروعهم ظلت سنية . وعلى الغرار نفسه ، فانه بالرغم من تشيم اتحاد الزبيد كله تقريباً ، ظلت أقسام من بني عجيل والعَزَّة ، المتفرعين عنه ، سنية حتى أوائل القرن العشرين . وتشيم جبور الواوي في وادي الفرات ولكن جبور دجلة ظلوا سنة وكلاهما من فروع الزبيد أيضاً . ومن الزبيد كذلك ظل الجنابيون الذين كانوا يعيشون قرب المسيب ، سنة في الغالب ولم تتشيم الا بعض فروعهم . وتشيم اتحاد البو محمد كله تقريباً باستثناء قلة من الفروع الصغيرة التي بقيت سنية . كما ان عشيرة المحيسن ، وهي من فروع كعب ، توطنت على شط العرب أسفل البصرة بالدرجة الرئيسية ، كانت قد تشيمت بالكامل تقريباً سوى أقسام من بيت غنيم بقيت سنية . كما تشيم اتحاد ربيعة كله تقريباً باستثناء فرع كوَّام الكبير الذي كانت مضاربه قرب كوت العمارة وفي منطقة الكاظمين على السواء (١٠٧) . وانقسم اتحادا الشمر والدليم على أساس طائفية كذلك . فان الشمر جربة التي لم تهاجر الى العراق الا في أواخر القرن الثامن عشر والتي كانت تقطن الجزيرة بين الفرات ودجلة ، ظلت سنية . واستقرت الشمر طوقة قرب كربلاء في أوائل القرن الثامن عشر ، وقَبِلت بالمذهب الشيعي ، وكانت بعض فخوذها تتردد على منطقتي الشامية والنجف وقَبِل رجالها بالمذهب الشيعي . وعلى الغرارنفسه فانه في حين ان القسم الأعظم من اتحاد الدليم ، الذي كانت دائرة مضاربه شمال بغداد ، ظل سنياً ، استقر فرعه ، آل فتلة ، في منطقة الهندية وقَبِل بالمذهب الشيعي(١٠٨) .

ويبدو ان المبشرين لم يستخدموا في مرحلة تشيُّم رجال العشائر ، اي طريقة محددة لأن قبول الاسلام ، او قبول مذهب من داخله ، لا ينطوي على اي عملية شكلية(١٠٩) . والأرجح ان ادخال الشعائر الشيعية والشرع الاسلامي ، بين العشائر المستقرة ، سهَّلَ التشيم حين بدأ رجال العشائر

يشاركون الفلاحين نظرتهم الى ماهو مقدس . ويمكن ان نفترض ان التشيع حدث على مراحل وكان في كل فترة يمتد ليشمل اي عدد بين أفراد عدة فروع عشائرية كاملة . وقد يكون ان رجال العشائر تبعوا شيوخهم في بعض الحالات . ولكن هذا ليس سيناريو ملزماً بأي حال ، كما يمكن استخلاصه من حالة اتحاد المنتفق . فعلى الرغم من تشيع فروع عشائرية كاملة من هذا الاتحاد خلال القرن التاسع عشر ، كان بعض أفراد عائلة السعدون الكبيرة مازالوا سنة في عشية الاحتلال البريطاني للعراق . ومن المحتمل ان السادة كانوا في حالات متعددة ، أول من قَبِل بالمذهب الشيعي ثم تبعهم بعض فروع العشيرة التي استقر هؤلاء السادة بينها ، أو كلها .

وفي حين ان بعض العلماء السنة اعتبروا تشيع رجال العشائر ارتداداً عن المذهب السني فان بعضهم الأخر نظر الى رجال العشائر على انهم كانوا بالكاد مسلمين أصلاً قبل تشيعهم . ولكنهم جميعاً اعتبروا تغير الموقع الديني لرجال العشائر ، تحولاً . وهكذا كان بعض العلماء السنة يستخدمون في اشارتهم الى الشيعة ووصفهم التشيع ، تنويعات لغوية مشتقة من مصطلح «الروافض» العربي(١١٠) . وينقل هذا المصطلح دلالات واضحة بمعنى «الرفض» و «الارتداد» عن الدوغما السنية . يضاف الى ذلك ان الملاحظات التالية التي أطلقها محمد رشيد رضا في «المنار» عام ١٩٠٨ ، تذهب الى حد الايحاء بان رجال العشائر ، كانوا في نظره ، بالكاد مسلمين قبل قبولهم بالمذهب الشيعي بل وقبولهم بالاسلام : «فاذا كان أولئك الدعاة يبثون فيهم الوعّاظ يعلمونهم الفرائض وأحكام الحلال والحرام ، فان ذلك يكون خيراً لهم في دينهم من الحالة التي كانوا عليها» . (١١١)

وقد يكون ان رجال العشائر في قبولهم بالمذهب الشيعي ، سعوا الى التهرب من الجندية . وقد يكون أيضاً ، كما في حالة المنتفق ، ان التشيع كان عملاً من أعمال الاحتجاج من جانب رجال العشائر البسطاء على الفوارق المتسعة بين القطاعات الغنية والقطاعات الفقيرة من الاتحاد العشائري ،

وخاصة تحول آل السعدون السنة من شيوخ عشائريين الى ارستقراطية زراعية مع مصالح مدينية قوية . ومن المحتمل ان التشيع كان يعبر عن عمل احتجاجي ضد الحكومة من جانب رجال العشائر . فان محاولات العثمانيين ابتداء من ١٨٣١ لتوطين السكان الرحل وتوسيع الزراعة وتوزيع صكوك ملكية الأرض على الأفراد وزيادة جباية الضرائب في العراق أدت الى ظهور احساس بالظلم ومعارضة بين رجال العشائر وكذلك الى أعمال عنف ومقاومة . ولما كان رجال العشائر منخرطين في صراع محتدم مع الحكومة ، فقد أصبحوا متجاوبين مع الاسلام الشيعي لانهم وجدوا ما يجذبهم في الجوانب المعادية للحكومة من المذهب الشيعي ونضاله ضد القهر والطغيان [١١٢] . ولكن هذه الأسباب على مافيها من وجاهة لا توضح تماماً العلاقة بين التغير الجذري الذي مر به رجال العشائر في أعقاب انتقالهم من حياة البداوة الى النشاط الزراعي من جهة ، ودافعهم الى قبول المذهب الشيعي من جهة أخرى .

ان تفكيك النظام العشائري الذي اوجد أزمة هوية بين رجال العشائر المتوطنين ، وأثار كذلك الحاجة الى اعادة تحديد موقعهم على الخارطة الاجتماعية لبيئتهم المحيطة ، هو الذي يمكن ان يفسر دوافع رجال العشائر تفسيراً كاملاً . فالاستقرار حوّل طريقة الحياة السابقة لرجال العشائر مثيراً بينهم احساساً بالانسلاخ والاغتراب . وعلى هذا النحو كان التشيع رد فعل من رجال العشائر على الأزمة التي مروا بها في أعقاب انهيار تنظيمهم الاقتصادي- الاجتماعي والسياسي السابق . ولقد كان التشيع تعويضاً عن خسارة رجال العشائر لطريقة حياتهم السابقة ومؤشراً على سعيهم الى الاستقرار . يضاف الى ذلك ان تزايد الاستقرار أسفر عن قيام اتصالات اقتصادية - اجتماعية جديدة بين رجال العشائر المتوطنين والمدن المحيطة بهم ، وخاصة النجف وكربلاء . وزادت هذه الاتصالات عند رجال العشائر ، في حدة القضية المتعلقة بهويتهم ، وعززت دافعهم الى الاندماج والحراك الاجتماعيين . وكان التشيع ، منظوراً اليه من هذه الزاوية ، يعكس محاولة

رجال العشائر وكذلك الشيوخ لتعديل المسافة بينهم وبين جيرانهم الجدد في المراكز المدينية الشيعية . ومنح التشيع لرجال العشائر قدراً أكبر من المشروعية الدينية حيث مكّنهم من اعتبار انفسهم «مسلمين أحسن» . وباعتمادهم سلوكاً دينياً علنياً كانوا قادرين على كسب قدر أكبر من الاحترام . وبممارستهم الشعائر الشيعية ، مثل زيارة المدن الشيعية المقدسة ، استطاعوا تحسين اتصالاتهم الاقتصادية - الاجتماعية مع سكان المدن الشيعة في جنوب العراق . لذا كان التشيع واسطة حاول رجال القبائل من خلالها الاقدام على بداية جديدة واعادة ترتيب هويتهم الدينية والاجتماعية المركبة .

ومع ذلك لم يمتد التشيع الى حد تتخلخل معه القيم الاجتماعية والأخلاقية لرجال العشائر . وكان هذا يتجلى في طبيعة الشعائر الشيعية وموقع الشرع الاسلامي الشيعي ، وكذلك في العلاقات بين العشائر السنية والعشائر الشيعية . وكان المبشرون الشيعة يشجعون على زيارة أضرحة الأئمة وتقديس الأولياء الشيعة وممارسة الشعائر المرتبطة باحياء ذكرى الحسين ، الامام الثالث . وكما سيتبين في الفصلين الخامس والسادس فان المبشرين قاموا بتعديل الشعائر الشيعية لتنسجم مع صفات «المروءة» المثالية العربية وأساليب العشائر العراقية في الاحتفال ، وخاصة «الهوسة» التي كانت تشتمل على اقامة الولائم الصاخبة وركوب الخيل واطلاق الرصاص في الهواء . وبما ان رجال العشائر كانوا دائماً يفضلون الاستماع الى أغاني البطولات فقد استخدم المبشرون الشعر العربي لاضفاء طابع درامي على بطولة الحسين ورفاقه في موقعة كربلاء . كما سلطوا الضوء على شجاعة علي وبلاغته واستقامته وطريقة حياته البسيطة ، متوجهين بذلك الى ملامسة القيم العشائرية المتمثلة بالرجولة والشجاعة والفخر والشرف والفروسية . وهكذا عمل المبشرون الشيعة بطريقة تشبه الى حد بعيد طريقة الرسول محمد الذي عدّل التعاليم الاسلامية لتنسجم مع منظومة القيم العربية من أجل تسهيل هداية القبائل العربية الى الاسلام .

واستُكملت هذه الشعائر بتطبيق الشرع الشيعي بين العشائر على أيدي الوكلاء الدينيين (الموامنة)* . وكان هؤلاء يرسلهم كبار المجتهدين الذين يسكنون النجف وكربلاء . وبخلاف السادة فان الموامنة لم يكونوا من أفراد العشائر . وبافتراضهم من خريجي المدارس الدينية كان الموامنة مفوضين بتسوية أمور مثل الزواج والطلاق والميراث . كما قيل انهم أدخلوا ممارسة الزواج المؤقت (زواج المتعة) بين القبائل فأتاحوا بذلك للشيوخ والسادة الأثرياء امكانية الاقتران بعدد كبير من الزوجات . وكان الموامنة يقيمون المراسم الدينية ويقودون مواكب العزاء في احياء ذكرى الحسين . واذ كانوا يقومون بدور المستشارين الدينيين للشيوخ فقد كانت تُدفع لهم أجور لقاء خدماتهم ، من المساهمات العامة التي يقدمها رجال العشيرة(١١٣) .

ولكن في حين ان الشعائر الشيعية والشرع الاسلامي ساعدت رجال العشائر المتشيعين على التعامل بشكل أفضل مع حياتهم اليومية الأشد تعقيداً فان المذهب الشيعي لم يقطع الطريق على دور «الحسب والنسب» بينهم ، حيث أصبح حتى أشد ضرورة لاثبات هوية الفرد بعد تاكل التماسك العشائري(١١٤) . والحق ان العبادات الدينية بين رجال العشائر ومعاملاتهم اليومية ظلت تعكس قيمهم الاجتماعية السابقة . وعلى الرغم من ان الشعائر الجديدة أغنت حياتهم الثقافية فانها لم تقوض القيم الأخلاقية العشائرية التي استمرت تعمل تحت هوية رجال العشائر الدينية المكتسبة حديثاً . وكانت الشعائر التي تؤكد الصفات العربية للمروءة المثالية ، توفر لرجال العشائر أبطالاً جدداً يستطيعون ان يتباهوا بهم ويقسمون الايمان بأسمائهم . وقد شجعت الأزمة الناجمة عن انهيار التنظيم العشائري وغياب السلطة السياسية ، على تقديس الأولياء الشيعة الذين كانت صورهم تحكي ببلاغة عن رغبة رجال العشائر في السلطة . وعلى الغرار نفسه فان الشرع الديني الشيعي لم ينتشر في المؤسسات القانونية العشائرية التي كانت تطغى على الشرائع الاسلامية في أهميتها . وكان

القانون والعرف العشائريان يتفاوتان من عشيرة الى أخرى . ورغم تطبيق الشرع الاسلامي الشيعي فان نظاماً قانونياً موحداً لم يتطور بين عشائر العراق . والحق ، فإن تأثير الشرع الاسلامي الشيعي انحصر على مسائل الزواج والطلاق . واستمرت عشائر كثيرة في الاحتفاظ باعرافها القانونية المميزة ، وظلت تعاملاتها الاقتصادية - الاجتماعية وعاداتها فيما يتعلق بالمرأة ، تعكس الأعراف العشائرية ؛ وبقيت حتى أساليبها في حل النزاعات ، عشائرية بقوة في طبيعتها حيث استمرت العوائل والعشائر في دفع دية القتيل بصورة جماعية حتى شطر كبير من القرن العشرين(١١٥) .

وزاد التفاعل المتواصل بين الرحل السنة والمجموعات الشيعية المتوطنة في تعزيز القيم الأخلاقية العشائرية لهذه المجموعات وتراثها فضلاً عن تعزيز هويتها العربية . وهكذا استمر حتى المسنين من عرب الأهوار في سرد حكايات اسطورية عن شجاعة أسلافهم العشائريين ونبلهم وكرمهم ، وظل القرويون العراقيون يصرون على تسمية أنفسهم بدو متوطنين ، ويدّعون انحدارهم من سالف الاباء ومن العشائر الرحل سابقاً حتى شطر كبير من القرن العشرين(١١٦) . كما ان ديمومة القرابة بين العشائر المتشيعة وجدت تجسيدها في العلاقات بين العشائر المتشيعة التي استقرت بين النهرين وسكان الأهوار العرب . وكانت منطقة استقرار الكثير من سكان الأهوار تمتد عبر الأراضي العراقية والايرانية . ولعل بعضهم تشيع نتيجة اتصالاتهم مع الايرانيين خارج الأراضي العراقية - العثمانية . وكان رجال العشائر يحتقرون سكان الأهوار بسبب ماكانوا يعتبرونه دماً مختلطاً لدى هؤلاء ، وممارستهم زواج المتعة ، واسمهم «المعدان» او «المعيدي» الذي كان يعني خارج الأهوار «الريفي الجلف»(١١٧) .

وتتضح صورة سكان الأهوار كمتخلفين من حالة اتحاد البو محمد الذي خرجت منه غالبية عشائر العمارة . ففي مطلع القرن العشرين كان البو محمد كلهم يعيشون في أكواخ من البردي . وكانت منطقتهم الأصلية تقع

بين مدينة العمارة والعُزَير في العراق وجزئياً داخل عربستان الايرانية . ورغم ان مهنتهم الرئيسية كانت تربية الجاموس فقد كانوا يمارسون زراعة الرز وصيد الأسماك كذلك . ورغم انحدارهم من الزبيد فقد كانوا موضع احتقار العشائر العربية المجاورة ، واشيع انهم من أصل هندي أو فارسي . وكانت العشائر المجاورة ترفض تزويج بناتها لأبناء البو محمد وتشير الى زواجهم المختلط مع رجال العشائر الفرس دليلاً على تخلفهم . كما قيل ان شيوخ البو محمد والسادة الذين عاشوا بينهم كانوا يتمتعون بحرية أوسع بكثير مما حلله القرآن من حيث عدد الزوجات (١١٨) . ويبين النظر الى سكان الأهوار على انهم متخلفون بسبب «ارتباطهم الفارسي» وزواج المتعة الذي يمارسه شيوخهم وسادتهم ، قوة الهوية العربية لرجال عشائر العراق المتشيعين وكذلك صدودهم عموماً عن اعتماد هذه الممارسة التي كانت أكثر شيوعاً في ايران . والحق انه باستثناء الشيوخ والسادة الأغنياء الذين كانوا يستطيعون عقد قرانهم على عدة زوجات فان زواج المتعة لم يمد جذوراً له بين عامة رجال العشائر في العراق(١١٩) .

لقد سهل تشيع القسم الأعظم من عشائر العراق على نطاق واسع خلال القرن التاسع عشر ، توسع ماكان يوجد من كيان سياسي في جنوب العراق . ورغم ان طبيعة هذا الكيان السياسي ومؤسساته كانت لم تزل مبهمة في القرن التاسع عشر فان المجتهدين الشيعة قد صاغوا بحلول عام ١٩٠٨ نظرية سياسية حددت شكل الحكم في الدولة التي كانت في تصورهم .

هوامش الفصل الأول

(❖) المؤمنة : جمع مومن وهو المؤمن ، اختص به العراقيون رجل الدين الصغير- الناشر .

١- يشير اسم العراق في هذه الدراسة الى المنطقة المؤلفة من الولايات العثمانية الثلاث ، الموصل وبغداد والبصرة . وتشتمل المنطقة الشمالية على الوية اربيل وكركوك والموصل والسليمانية . وتضم المنطقة الوسطى بغداد وديالى والدليم والحلة وكربلاء والكوت . وتتألف المنطقة الجنوبية من العمارة والبصرة والديوانية والمنتفق . وفي حين ان الجزء النجدي من ولاية البصرة قد استُبعد بعد الحرب العالمية الأولى فان الجبال والمنطقة الكردية أضيفت خلال العشرينات لتشكل دولة العراق الحديثة .

2- 1919 Census by Religion, FO 371/4152/175918; Religious Statistics for Iraq, 1 August 1932, FO 406/70.

3 - Ann Lambton, State and Government in Medieval Islam (Oxford, 1981), 212-13.

4- Stephen Longrigg, Four Centuries of Modern Iraq (Oxford, 1925, Beirut reprint, 1968), 19, 57.

٥- عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ٨ أجزاء، (بغداد ١٩٣٥- ١٩٥٦)، ٣: ٣١٥، ٣٤٢، ٣٥٤- ٣٥٦.

6- Pedro Teixeira, The Travels of Pedro Teixeira, trans. William Sinclair (London, 1802), 27-30.

٧- العزاوي، تاريخ، ٤: ٢٢٩، ٢٣٤- ٢٣٥؛ Teixeira, Travels, 51

٨- رسول الكركوكلي، دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء (بيروت وبغداد، غفل من التاريخ)، ٥٢- ٦٣؛ محسن الأمين، معادن الجواهر ونزهة الخواطر، جزءان (بيروت، ١٩٨١)، ٢: ٢٢- ٢٥؛ العزاوي، تاريخ، ٥: ٢٦٩- ٢٧٠، ٢٧٢، ٣٠٨؛ Juan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran; 1722-1780· The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," IS 18 (1985): 5, 26; Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the beginning to 1890, 2d ed. (Chicago, 1987), 215-17; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1758-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period (Berkeley, 1969), 30, 33.

٩- عزاوي، تاريخ، ٦: ٦١، ٧٩- ٨١؛ John Perry, Karim Khan Zand:

A History of Iran, 1747-1779 (Chicago,1979), 192.

10 - Cole, "Shi'i Clerics," 20, 22, 26.

11 - Juan Cole, "Indian Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850," MES 22 (1986): 461-80.

12 - Lorimer to McMahon, Baghdad, 11 August 1911, FO 195/2368/690-34; Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2.

13- J.G.Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-15), 1, 1B: 1425.

١٤- اقا نجفي قوچني ، سياحت شرق يا زند كينامه وسفرنامه، اقا نجفي قوچني (مشهد ، ١٩٧٢) ، ٥٨١ ؛ Great Britain, Administration Reports for 1918, Najaf, CO 696/1; Thomas Lyell, The Ins and Outs of Mesopotamia (London, 1923), 21-22; عبد الرسول الشريفي ، «شيء عن النجف أو عالم في مدينة» ، العرفان ٣٥ (١٩٤٨) : ١١٥٠-١١٥٢ .

١٥ - العزاوي ، تاريخ ، ٣ ؛ ٣٣٧ ؛ يوسف كركوش الحلي ، تاريخ الحله ، جزءان (النجف ، ١٩٦٥) ، ١ : ١١٩ .

١٦- الحلي، تاريخ، ١: ١١٩; Longrigg, Four Centuries, 34

١٧- يعقوب سركيس ، مباحث عراقية، ٣ أجزاء، (بغداد، ١٩٤٨- ١٩٨١)، ٢: ٥٨- ٦٠

18- Teixcira, Travels, 48.

١٩- الحلي، تاريخ، ١ :١١٩

٢٠- سركيس، مباحث عراقية، ٢ : ٦٠- ٦٣

21- Lorimer, Gazetteer, 2B: 1310-11.

٢٢- عباس العزاوي، عشائر العراق، ٤ أجزاء (بغداد، ١٩٣٧-١٩٥٦)، ٤: ١٤٢؛ مهدي القزويني، انساب القبائل العراقية(النجف، ١٩٥٦/١٩٥٧)، هامش ٩٩.

٢٣- جعفر المحبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ٣ أجزاء، (النجف، ١٩٥٥-١٩٥٨)، ١: ٣٣٠-٣٣٤؛ محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام، الطبعة السادسة، ٤٢ جزءاً (النجف، ١٩٥٨)، ١ :١١؛ جعفر

الخليلي ، موسوعة العتبات المقدسة ، قسم النجف ، ١٠ أجزاء (بغداد وبيروت ، ١٩٦٥-١٩٧٠) ، ١ : ٢٣٠-٢٣١ ؛ علي الخاقاني ، شعراء الغري أو النجفيات ، الطبعة الثانية ، ١٢ جزءاً (قم ، ١٩٨٨) ، ٢: ١١٥-١٢٦ ؛ Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio - Political Analysis" (Ph.D. diss., Harvard University, 1991), 112-16.

24- Administration Reports, 1918, Najaf, CO 696/1.

25 - Lorimer, Gazetteer, 2A: 976.

26- Ibid., 977; British Consulate, Baghdad, 22 February 1943, FO 624/33/537.

٢٧- العزاوي ، تاريخ ، ٤ : ٣٦-٣٧; Lorimer, Gazetteer, 2A: 751- 53.

28- Longrigg, Four Centuries, 34.

٢٩- العزاوي ، تاريخ ، ٥ : ٢١٠.

30- Litvak, Shi'i Ulama, 107, 124-26, Juan Cole and Moojan Momen, "Mafia, Mob and Shi'ism in Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala, 1824-1843," PP 112 (1986): 115-16, 122, 124, 126, 135-37; Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1349; عبد العزيز

نوار ، تاريخ العراق الحديث (القاهرة ، ١٩٦٨) ، ٩٢ .

31- Review of the Civil Administration of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799.

٣٢- العزاوي ، تاريخ ، ٤ : ٣٤ ، ٣٥ ؛ سركيس ، مباحث عراقية ، ٣ : ١٥٥-١٥٩ .

33- Lorimer, Gazetteer, 2A: 967-68; Review of the Civil Administration of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799.

٣٤- ذبيح الله المحلاتي ، مآثر الكبراء في تاريخ سامراء ، ٣ أجزاء (النجف وطهران ، ١٩٤٨-١٩٤٩) ، ٢ : ٤٣-٤٥ ، ٥٢-٥٥ ؛ يونس ابراهيم السامرائي ، تاريخ مدينة سامراء ، ٣ أجزاء (بغداد ، ١٩٦٨-١٩٧٣) ، ٣ : ٨٩ ؛ الخليلي ، موسوعة العتبات المقدسة ، قسم سامراء ، ٨ : ١٧٥ .

٣٥ - علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ٦ أجزاء ، (بغداد ، ١٩٦٩- ١٩٧٨) ، ٣ : ٩٠- ٩٧ ؛ آغا بزرك طهراني ، هدية الرازي الى الامام المجتهد الشيرازي ، الترجمة الفارسية (قم ، ١٩٨٤) ، وخاصة ٥٨-٥٩ ، ٢٢٣-٢٢٤ ، ٢٥١-٢٧٤ .

36- Selim Deringil, "The Struggle against Shi'ism in Hamidian Iraq: A study in Ottoman Counter-Propaganda," WI 30 (1990): 50.

٣٧- السامرائي، تاريخ مدينة سامراء، ٢ : ١٨٠- ١٨٣ ؛ «ماذا يرى اليوم في سامراء»، لغة العرب ١ (١٩١١) ١٤٢؛ Review of the Civil Administration of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799; Summary of Events in Turkish Iraq, October 1910, FO 195/2341/989-60.

38- Encyclopaedia of Islam, 2d ed. s.v. "Musha'sha,"

39- M. S. Hassan, "Growth and Structure of Iraq's Population, 1867-1947," BOUIES 20 (1958): 344.

40- Robert Fernea, Shaykh and Effendi: Changing Patterns Among the El Shabana of Southern Iraq (Cambridge, Mass, 1970), 25.

41- Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq, 2d ed. (Princeton. N.J. 1982), 68.

٤٢- العزاوي، عشائر، ٤ : ١١، ٢٨.

٤٣- المصدر السابق، ٣ : ٣٠

٤٤- المصدر السابق ، ٦١ ، ١٠٥; Longrigg, Four Centuries, 80; Lorimer, Gazetteer, 2A: 456.

٤٥- العزاوي ، عشائر ، ٤ : ١٦٢ ، ١٨١

٤٦- ابراهيم الحيدري ، كتاب عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد (بغداد ، غفل من التاريخ) ، ١٠٥ .

٤٧- العزاوي ، عشائر ، ٣ : ٢١١- ٢١٢ ، ٢٤٥; نوار ، تاريخ ، ١٥٤ .

٤٨- العزاوي ، عشائر ، ١ : ٢٣٣- ٢٣٤ و ٣ : ٢٠٣ .

٤٩- علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي ، (بغداد ، ١٩٦٥) ، ١٤٧ ؛ العزاوي ، عشائر ، ٤ : ٢١٧ .

٥٠ - الحيدري ، عنوان المجد ، ١١٠ - ١١٥ ، ١١٨ .

٥١- عثمان ابن سند البصري الوائلي ، مختصر كتاب مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داوود ، تحقيق أمين الحلواني (القاهرة ، ١٩٥١/١٩٥٢) ، ١٦٩ ؛ عبد الله محمود شكري (الألوسي) ، «دعاية الرفض والخرافات والتفريق بين

المسلمين»، المنار ٢٩ (١٩٢٨) : ٤٤٠ .

52- Lorimer, Gazetteer, 2B· 1273; Great Britain, Naval Intelligence Division, Geographical Handbook Series, Iraq and the Persian Gulf, September 1944, 379-80; Great Britain, Office of the Civil Commissioner, The Arab of Mesopotamia, Basra, 1917, 6.

٥٣- العزاوي ، عشائر، ١: ١٣٧ ، ١٤٠ ، ١٤٤-١٤٥ ، ١٦٥ ، ٢٣١ ، ٢٦٠ ، ٢٩٠ ، ٢٩٥-٢٩٨ ، ٣٠٥-٣٠٦ و ٣: ٢٠٣ ، ولنفس المؤلف ، تاريخ ، ٦: ١٦٣ ؛ نوار ، تاريخ ، ١٤٩ ؛ Tom Nieuwenhuis, Politics and Society in Early Modern Iraq (The Hague, 1982), 123, 125.

٥٤- المحبوبة ، ماضي النجف ، ١ : ٣٢٤-٣٢٦ ؛ J. B. Kelly, Britain and the Persian Gulf, 1795-1880 (Oxford, 1968), 99-100; Longrigg, Four Centuries, 213-14.

٥٥- كركوكلي ، دوحة الوزراء ، ٢١٢ ؛ حمود الساعدي ، دراسات عن عشائر العراق : الخزاعل (النجف ، ١٩٧٤) ، ٦٨ ؛ Lorimer, Gazetteer, 1, 1B: 1286

٥٦- كركوكلي ، دوحة الوزراء ، ٢٦٣- ٢٦٤ .

٥٧- العزاوي ، عشائر ، ١ : ٣٩٨ .

٥٨- عبد الجبار عريم ، القبائل الرحّال في العراق (بغداد ، ١٩٥٦) : ٢٣-٢٤ ؛
Lorimer, Gazetteer, 2A: 793.

٥٩- عبد الله النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت ، ١٩٧٣) ، ٦٩ ؛ Longrigg, Four Centuries, 10

60- Lorimer, Gazetteer, 2A. 793-94.

٦١- مكي الجميل ، البدو والقبائل الرحالة في العراق (بغداد ، ١٩٥٦) ٢٤٦-٢٥٠ ؛ طالب علي الشرقي ، النجف الأشرف : عاداتها وتقاليدها (النجف ١٩٨٧) ، ٤٧ ؛ العزاوي ، تاريخ ٦ ، ١٣٦ ؛ Naval Intelligence Division, Iraq and the Persian Gulf, 538, 546; Review of the Civil Administration of Iraq , 1914-1918, FO 371/4148/34799.

٦٢- العزاوي ، تاريخ ، ٥ : ١٧١ ، ١٧٤ .

63- Cole, "Indian Money," 463; Litvak, "Shi'i Ulama," 119-20;. سركيس ، مباحث عراقية ، ٤٦٣

64- William Loftus, Travels and Researches in Chaldea and Susiana (London 1857), 43-46; Lorimer, Gazetteer, 2A:496-97, 501-502, 719-28; Nieuwenhuis, Politics and Society, 130, 134;. محبوبة ، ماضي النجف ، ١ : ١٩٥- ١٩٦ ؛ الحلي ، تاريخ الحلة ، ١ : ١٥٢.

٦٥- حاجي پيرزاده ، سفرنامه، حاجي پيرزاده ، تحقيق ، حافظ فرمان-فرمايان ، جزء١ (طهران ، ١٩٦٣) ١ :٣٤٦-٣٤٧ ؛ محبوبة ، ماضي النجف ، ١ :٢٠٠-٢٠٣ ؛ سركيس ، مباحث عراقية ، ٢ : ٦٤- ٦٥ ؛ Lorimer, Gazetteer, 2B: 1311.

٦٦- الساعدي ، عشائر العراق ، ٨٢ ، ١١٥-١١٦ ؛ Salih Haider, "Land Problems of Iraq" (Ph.D. diss., University of London 1942), 109-10.

٦٧- غفل من الاسم ، البدع والخرافات والتقاليد والعادات عند الشيعة : رسالة من البحرين ، المنار ١٣(١٩١٠): ٣٠٧ ؛ الوردي ، دراسة ، ١٤٤ ، ٢٢٥ ؛ Office of the Civil Commissioner, The Arab of Mesopotamia, 5.

٦٨- العزاوي ، تاريخ ، ٧ : ٢٤٥-٢٤٩ ؛ Longrigg, Four Centuries, 291, 306; Lorimer, Gazetteer, 2A: 895-96; Albertine Jwaideh, "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq," in, St. Antony's Papers: Middle Eastern Affairs 3, ed. Albert Hourani (London, 1963), 119-20; Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, "The Transformation of Land Tenure and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, c.

1870-1958," IJMES 15 (1983): 494.

69- Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)," IJMES 23 (1991): 347.

٧٠- العزاوي، عشائر، ٤: ١١٣-١٢٠؛ Haider, "Land Problems," 578-80; Longrigg, Four Centuries, 289-92; Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1361, 1366, 1426, 1430; Nieuwenhuis, Politics and Society, 132-38; Batatu, The Old Social Classes, 75-76; Fernea, Shaykh and Effendi, 34.

71- Sluglett, "Land Tenure," 494-95; Jwaideh, "Midhat Pasha," 124.

٧٢- الساعدي، عشائر العراق، ٩٤؛ Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1358-59, 1361-62, 1366, 1425-27, 1430, 1434, 1505-10; Nieuwenhuis, Politics and Society, 135-38; Jwaideh, "Midhat Pasha," 116, 128; Samira Haj, "The Problems of Tribalism: The Case of Nineteenth-Century Iraqi History," SH 16 (1991): 55.

٧٣- نوار، تاريخ، ١٧٣، ١٧٥، ١٧٨؛ Lorimer, Gazetteer, 1B: 1366.

٧٤- نوار، تاريخ، ١٤١، ١٥٦، ١٥٨-١٥٩؛ العزاوي تاريخ، ٦: ٢٦٤.

و٧ : ٢٢٠؛ Lady Anne Blunt, Bedouin Tribes of the Euphrates (New York, 1879), 384.

75- Hasan, "Growth and Structure," 344

٧٦- العزاوي، تاريخ، ٧ : ١٣٦، ٢٣٦- ٢٣٨ ؛ الوردي، دراسة، ١٦٢-١٦٣؛ سركيس، مباحث عراقية، ١ : ٢٦٤-٢٧٧، ٣١٥- ٣١٦ ؛ Albertine Jwaideh, "Aspects of Land Tenure and Social Change in Lower Iraq during Late Ottmoman Times," in, Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, ed. Tarif Khalidi (Beirut, 1984), 346.

77- Charles Issawi, The Economic History of the Middle East, 1800-1914 (Chicago, 1966), 172

78- Jwaideh, "Land Tenure," 333-35; idem, "Midhat Pasha," 130.

79- Gabriel Baer, "The Settlement of the Beduins," in his, Studies in the Social History of Modern Egypt (Chicago, 1969), 6-12, citation on 7.

80- Jwaideh, "Land Tenure," 338-39, Sir Ernest Dowson, An Inquiry into Land Tenure and Related Questions (Letchworth, 1931), 26.

٨١- العزاوي ، تاريخ ، ٨ : ٦٥ ، ١٣٨ ، ١٩٧- ١٩٨ .

82- Lyell, The Ins and Outs of Mesopotamia, 42.

83- Jwaideh, "Land Tenure," 343-44, 347, 349, idem, "Midhat Pasha," 130,132-33, فريق المظهر ال فرعون ، القضاء العشائري (بغداد ، ١٩٤١) ، ١٥٩ .

84- John Burckhardt, Notes on the Bedouins and Wahabys, 2 vols. (London, 1831), 1.99.

85- On modern southern Arabia see Patricia Crone, "Tribes Without Saints," Paper Submitted in the Melon Seminar, 19 April 1991, Department of Near Eastern Studies, Princeton University, esp. 5, 22-23. On the Funj Sultanante see Abdel Ghaffar Ahmed, "Tribal and Sedentary Elites: A Bridge between Two Communities," in, The Desert and the Sown: Nomads in the Wider Society, ed. Cynthia Nelson (Berkeley, 1973), 83.

86- Alois Musil, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins (New York, 1928), 417-18; Michael Meeker, Literature and Violence in North Arabia (Cambridge, 1979), 23-24; Ernest Gellner, "Flux and Reflux in the Faith of Men," in his, Muslim Society (Cambridge, 1981), 81-82; Emrys Peters, "The paucity of Ritual among Middle Eastern Pastoralists," in, Islam in Tribal Societies: From the Atlas to the

Indus, ed. Akbar Ahmed and David Hart (London, 1984), esp. 210.

٨٧- العزاوي ، عشائر ، ٤ : ٢٢٩ .

88- Fernea, Shaykh and Effendi, 95.

89- Wilfred Thesiger, The Marsh Arabs (London, 1964), 67.

90- Batatu, The Old Social Classes, 155-56;الوردي ، دراسة ، ٢٤٦

٩١- العزاوي ، عشائر ، ٤ :٢٢٩ ؛ علاء الدين البياتي ، الراشدية ؛ دراسة انثروبولوجية اجتماعية (النجف ، ١٩٧١) ، ١٢٢ ؛ Batatu, The Old Social Classes, 74, 153; S.M. Salim, Marsh Dwellers of the Euphrates Delta (London, 1962), 62; Thesiger, Marsh Arabs, 67; George Harris, Iraq: Its People, Its Society, Its Culture (New Haven, 1958), 71.

92- Pierre Jean Luizard, La Formatıon de l'Irak Contemporain: Le Rôle Politique des Uléma Chiites à la Fin de la Domination Ottomane et au Moment de la Construction de l'Etat Irakien (Paris, 1991), 197-98.

٩٣- العزاوي ، عشائر ، ٤ : ٢٤٩ .

94- Batatu, The Old Social Classes, 75.

95- Ahmed, "Tribal and Sedentary Elites," 85.

٩٦- محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي ، رجال السيد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالية ، ٣أجزاء (النجف ، ١٩٦٥-١٩٦٦) ، ١ :١٥٧-١٥٨ .

97- Fulanain, The Marsh Arab Haji Rikkan (Philadelphia, 1928), 103-4, Fernea, Shaykh and Effendi, 96-97.

٩٨- الوردي ، دراسة ، ٢٤٦-٢٤٨ ؛ عبد الكريم الندواني ، تاريخ العمارة وعشائرها (بغداد ، ١٩٦١) ، ٢٢-٢٤ ؛ Lorimer, Gazetteer, 2A·790; Harris, Iraq, 60, 70-71.

٩٩- كركوكلي ، دوحة الوزراء ، ٢٧٨-٢٧٩ ؛ ابن سند ، مطالع السعود ، ١٦٩ . انظر أيضاً: Longrigg, Four Centuries, 250.

١٠٠- ابن سند ، مطالع السعود ، ١٦٩ ؛ الحيدري ، عنوان المجد ، ١١١ و ١١٢ ؛ غفل من الاسم ، «كلمة عن العراق وأهله لعالم غيور على الدولة ومذهب أهل السنة» ، المنار ١١ (١٩٠٨) : ٤٦ ؛ «البدع والخرافات» ، ٣٠٧ ؛ Deringil, "The Struggle Against Shi'ism," 49, 54.

١٠١- باب الاخبار ، المنار ٢ (١٩٠٠) : ٦٨٧ .

102- Deringil, "The Struggle Against Shi'ism," 52, 55.

103- Stephen Longrigg , Iraq, 1900 to 1950 (Oxford, 1953), 25.

104- Deringil, "The Struggle Against Shi'ism", 49, 50.

105- Office of the Civil Commissioner, The Arab of Mesopotamia, 69-70.

١٠٦- المصدر السابق ، ٦٩ ؛ Longrigg, Iraq, 22

107- Lorimer, Gazetteer, 2A: 777, 779, 780, 785, 788, and 2B: 1253, 1254, 1570, 1949.

١٠٨- المصدر السابق ، Batatu, The Old Social Classes, 41; 2B: 1748

109- Richard Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period (Cambridge, Mass., 1979), 33.

١١٠- انظر على سبيل المثال ، الألوسي ، «دعاية الرفض» ، ٤٤٠ .

١١١- «كلمات عن العراق» ، ٤٩ .

112- Luizard, La Formation de L'Iraq, 112, 119, 190-91.

١١٣- «باب الأخبار»، ٦٨٧؛ أحمد فهمي، تقرير حول العراق (بغداد، ١٩٢٦)، ٤٩؛ البياتي، الراشدية، ١٢٧-١٢٨؛ Salım, Marsh Dwellers, 64.

١١٤- محمد رضا المظفر، «حفاظ القبائل العربية على تقاليدها» في: فرعون، القضاء العشائري، الصفحة ٣٨ من الفاتحة.

١١٥- جعفر الخليلي، «القضاء العشائري» في فرعون «القضاء العشائري»، الصفحة ٢٦ من الفاتحة؛ المظفر، «حفاظ القبائل» في فرعون، القضاء، الصفحة ٣٩ من الفاتحة؛ Salim, Marsh Dwellers, 51; Hanna Batatu, "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and Prospects," MEJ 35 (1981): 585-86.

١١٦- الوردي، دراسة، ١٥٢-١٥٣؛ Salim, Marsh Dwellers, 4,7, 43; Fernea, Shaykh and Effendi, 12-13; Thesiger, The Marsh Arabs, 93; Harris, Iraq, 72.

117- Doris Adams, Iraq's People and Resources (Berkeley, 1958), 23-24.

118- Lorimer, Gazetteer, 2B:1254-55; انظر أيضاً: العزاوي، عشائر، ٣: ٦٦.

١١٩- محسن الأمين ، الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة (دمشق ، ١٩٠٩) ، ٣٧ ؛ محمد جواد مغنية ، «المتعة عند الشيعة الامامية» ، العرفان ، ٣٧ (١٩٥٠) : ١٠٩٦ ؛ «باب الأخبار» ، ٦٨٧ ؛ فهمي ، تقرير حول العراق ، ٤٩ . انظر أيضاً : Werner Ende, "Ehe auf Zeit (mut'a) in der Innerislamischen Diskussion der Gegenwart," WI 20 (1980):17.

الفصل الثاني

سنوات الغليان

تأثر الاتجاه المتنامي نحو الفعل في الاسلام الشيعي وظهور المجتهدين كقوة رئيسية في السياسة بين ١٩٠٨ و ١٩٢٠، بانبعاث المدرسة القانونية «الأصولية»* ، ومركزية القيادة الشيعية وتأثير المفكرين الاسلاميين المحدثين . ومع قيام المدرسة الأصولية بوصفها النهج المرجعي للفقه الاسلامي الشيعي في أواخر القرن الثامن عشر ، تحددت وظائف المجتهد بوضوح أكبر من ذي قبل . كما حرَّمت المدرسة الأصولية تقليد مرجعيات المجتهدين المتوفين مشجعة المؤمنين الشيعة على تقليد مجتهد حي . يضاف الى ذلك ان الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن التاسع عشر شهدت زيادة في المركزية داخل القيادة الشيعية في العراق التي أصبحت فيما بعد مسيسة أكثر من السابق . ومما سهل تركيز السلطة القانونية والمادية بأيدي قلة من المجتهدين الكبار الذين كانوا يتمتعون بهالة كاريزماتية وجمهرة واسعة من الاتباع ، وموارد مالية كبيرة ، ادخال البرق في العراق وايران في ستينات القرن التاسع عشر . فان خطوط البرق بين البلدين مكَّنت الايرانيين من اقامة اتصال منتظم مع مجتهديهم في العراق منذ سبعينات القرن التاسع عشر . وفي حين ان اتصالات المجتهدين في العراق بصورة مستمرة مع أتباعهم عززت موقعهم

المرجعي فان هؤلاء المجتهدين وقعوا الآن تحت ضغوط متزايدة من ممولیهم الايرانيين الرئيسيين في ايران ، للمشاركة في الأمور الدنيوية . وتأكد انخراط كبار المجتهدين بصورة متزايدة لاحقاً في الشؤون السياسية الايرانية خلال الفترة ١٨٩١-١٨٩٢ عندما قاد محمد حسن الشيرازي حركة جماهيرية ايرانية ضد «امتياز التنباك» ، وكانت الواقعة تجسد تسيس القيادة الشيعية وتتعارض مع الموقف الهادئ نسبياً والمتعاون اتسمت بهما العلاقات بين المجتهدين في العراق والقاجار خلال شطر كبير من القرن التاسع عشر . وعلى الرغم من ان مشاركة كبار المجتهدين في العراق في السياسة القومية الايرانية أصبحت ممارسة شائعة وقت قيام «الثورة الدستورية الايرانية» فان المجتهدين ظلوا يفتقرون الى النظرية السياسة التي تحدد شكل تمثيلهم في شؤون الدولة[1] .

لقد تأثر النشاط السياسي المتعاظم في الاسلام الشيعي بالمفكرين الاسلاميين المحدثين . وفي مطلع القرن العشرين لم يكن الطلاب والعلماء في مدن العتبات المقدسة جاهلين بأفكار حب الوطن متميزاً عن مسؤولية المسلم المؤمن ازاء «امة» الاسلام ، وباهمية وحدة الشيعة والسنة في مواجهة التوسع الأوربي وضرورة تجديد الاسلام وتحقيق انسجامه مع الحداثة . وكانت هذه الأفكار قد نادى بها مفكرون اسلاميون محدثون مثل رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧)ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ومحمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) . ونُقلت أفكارهم تدريجياً الى مدن العتبات المقدسة واكتسبت حياة خاصة بها حين تلقاها الطلاب والعلماء دون اعتبار يذكر أو دون اي اعتبار لأصحابها[2] . ولكن حتى قيام «الثورة الدستورية» التي قادتها حركة «تركيا الفتاة» ، كان الشيعة في العراق يواجهون صعوبات في طرح وايضاح هذه الأفكار ، أساساً بسبب الحظر العثماني على المطبوعات والجمعيات السياسية .

لقد كانت أهمية الفترة الدستورية في العراق أهمية مزدوجة ، فهي ، أولاً ، مكّنت المجتهدين الشيعة من صياغة نظرية سياسية أرست أسس تمثيلهم في شؤون الدولة ، وذلكم هدف حاولوا تحقيقه ليس ابان «الثورة الدستورية» الايرانية فحسب بل في مجرى اقامة النظام الملكي العراقي كذلك . وثانياً ، ان الفترة الدستورية أتاحت للشيعة في العراق فرصة مناقشة وايضاح الأفكار التي نادى بها المحدثون الاسلاميون ، ونشرها خارج «المدرسة» وبالتالي محاولة تطبيقها في بلدهم ذاته . وكان العامل المساعد الآخر هو الضغوط الأوربية المتزايدة وعمليات الغزو التي اشتدت على الأراضي الايرانية والعثمانية منذ زمن الفترة الدستورية . فان احتلال الأوربيين لاراض اسلامية استثار النشاط الديني والسياسي ومكّن المجتهدين الشيعة من الظهور بوصفهم قادة المعارضة الاسلامية في العراق .

لقد وفرت «الثورة الدستورية» الايرانية في الفترة ١٩٠٥-١٩١١ ، رؤية لما ينبغي ان تكون عليه الحكومة الاسلامية للمجتهدين . وكان مؤلَّف محمد حسين النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة» اشهر الأعمال النظرية والمنهجية التي كتبها فقيه شيعي دعماً للدستور الايراني . وكانت أهمية مؤلَّف النائيني الذي نشر في النجف في حوالي ١٩٠٩ ، تكمن في صياغته نظرية سياسية تحدد مسؤولية الحكم بنظر المجتهدين وتسطر مبادئ مقاومتهم للحاكم وتمثيلهم في شؤون الدولة دون تعطيل الشريعة[٢] .

وفي مجرى الثورة الايرانية أوضح المجتهدان الكبيران محمد كاظم الخراساني وعبد الله المازندراني ان هدفيهما الرئيسين من دعم الدستور هما حماية الدين واسقاط مظفر الدين شاه الذي يعتبرانه حاكماً لا اسلامياً . وكانت الدستورية تعني الشرع الاسلامي في ذهن المجتهدين . وفي حين

ان المجتهدين قبلا بضرورة وجود نظام ملكي يرأسه ملكٌ (شاه) فقد جادلا قائلين ان الملك يمكن ان يُخلَع عن العرش اذا أصبح «مستهتراً وفاسقاً». وفي ٥ آب/ اغسطس ١٩٠٦ أُجبر مظفر الدين شاه على توقيع اعلان يدعو الى عقد مجلس وطني (ملّي) . ولفترة من الزمن أبدى بعض المجتهدين تاييدهم للمجلس لأنهم اعتبروه مؤسسة قادرة على مراقبة أفعال الشاه وممارسة عملية التشريع . وهكذا قضى التعديل الثاني ، الذي أدخله مندوبو المجلس الى الدستور ، بان اللجنة العليا المؤلفة من خمسة مجتهدين تدقق في مشاريع القوانين التي تطرح في البرلمان لتامين عدم تناقض أي قانون منها مع الشريعة(٤) .

وقد يجادل المرء قائلاً ان الثورة الدستورية الايرانية لم تكن الا شاناً ايرانياً داخلياً ، كما يمكن تبينه من الاشارات المتواترة للمجتهدين الفرس المقيمين في مدن العتبات المقدسة ، الى «الوطن الفارسي» وكذلك اعتبارهم الدولتين العثمانية والفارسية كيانين سياسيين مختلفين . والمجتهدون بصفتهم رعايا ايرانيين يقيمون في العراق العثماني ، كانوا يستمدون الدعم الرئيسي من شيعة ايران وكانت عندهم مصالح اقتصادية خاصة في البلاد . وبدعمهم الدستور كان المجتهدون المؤيدون للدستور يعملون جزئياً في خدمة مموليهم الكبار ، تجار البازار الايرانيين ، وكانوا يناضلون من أجل شكل من أشكال الحكم يؤمن مصالح تجار البازار الى جانب مصالحهم الخاصة(٥) . ولكن المرء لا يمكن ان ينفي مشاركة الطلاب والمجتهدين الايرانيين المقيمين في العراق مشاركة نشيطة في الثورة أثارت مناظرة حامية في مدن العتبات المقدسة شقت الدوائر الدينية بين معسكر مع الدستور ومعسكر ضده . يضاف الى ذلك ان محاولة مجتهدين كبار كانوا يقيمون في مدن العتبات المقدسة ، بناء مؤسسات دستورية داخل ايران في مجرى الثورة ، كانت من نواحي عديدة مقدمة للدور الذي سيحاولون الاضطلاع به ، والأهداف التي سيعملون من أجلها ، في العراق خلال الأيام التكوينية للنظام الملكي .

وأصبحت دلالات النزعة الدستورية محسوسة بالكامل في العراق بعد اعادة العمل بالدستور التركي في عام ١٩٠٨ . وكان لتطبيق سلسلة من الفرمانات والقوانين الامبراطورية التي أصدرتها الحكومة العثمانية بين آب / اغسطس ١٩٠٨ وايار / مايو ١٩٠٩ ، أثره في عموم الامبراطورية ، وحوّل الحياة المدينية في العراق أيضاً(٦) . فلقد وفرت القوانين الجديدة فرصاً للتعليم وحرية النشر والتنظيم السياسي لم تكن معهودة من قبل في البلاد . وكان لثورة «تركيا الفتاة» تأثير قوي بصفة خاصة على الشيعة العرب الذين اعتبروا «الثورة الايرانية» شأناً ايرانياً داخلياً ولم ينساقوا وراءها .وعلى النقيض من ذلك فان الفترة الممتدة من ١٩٠٨ مكّنت الشيعة العرب من الانخراط في الأمور السياسية ، وتوضيح الأفكار التي نادى بها المجددون الاسلاميون فضلاً عن شرح القضايا الأساسية المتعلقة بالدين والقومية .

وكانت اعادة العمل بالدستور التركي ايذاناً ببدء التربية العلمانية الشيعية في العراق . فلقد افتتحت مدارس ابتدائية عامة للبنين في بغداد والكاظمين والنجف والحلة ابتداء من عام ١٩٠٩ . وافتتحت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٠٩ أول مدرسة شيعية في بغداد هي «مكتب الترقي الجعفري العثماني» التي عرفت فيما بعد باسم المدرسة الجعفرية . وكان الهدف من المدرسة تعليم الشيعة اللغة الفرنسية والرياضيات لتمكينهم من تولي مناصب وتوفير خدمات كانت حتى ذلك الوقت حكراً على اليهود بالدرجة الرئيسية . وجاءت المبادرة من علي بازركان- وهو سني متعلم على صلة بامور الشيعة- ومن جعفر أبو التمن ، وهو تاجر شيعي ثري من بغداد ، برز فيما بعد كشخصية وطنية هامة في العراق . وحصلا على فتوى (رأي قانوني) يصرح بفتح المدرسة ، من المجتهد محمد سعيد الحبوبي الذي اعترف باهمية تسليح الشيعة الشباب بمعارف العلم الحديث . ومُوِّلت المدرسة التي كان يتعلم فيها زهاء ٣٠٠ طالب ، من تبرعات التجار الشيعة في الكاظمين وبغداد . وجاءت الحملة من أجل فتح مدرستين في النجف هما

المدرسة العلوية والمدرسة المرتضوية في ١٩٠٩ ، من انصار الدستور الايراني في هذه المدينة . وقد ضمنوا الحصول على الفتوى اللازمة وبعض المعونات المالية من المجتهد كاظم الخراساني . وكانت تدرِّس في المدرستين اللغة الانجليزية واللغة الفرنسية والرياضيات(٧) . وتتمثل أهمية بدء التعليم العلماني الشيعي في انه أوجد نواة من الشيعة الذين كان تحصيلهم يعكس حدوث ابتعاد كبير عن مناهج المدارس التقليدية .

وعملت ثورة «تركيا الفتاة» على تنشيط الحياة الأدبية ونشر الكتب والمجلات في مدن العتبات المقدسة . وبنهاية العقد الأول من القرن العشرين كان الناس في مدن العتبات المقدسة يقرأون المجلات القادمة من تركيا وايران ومصر والهند . وقُدر في ١٩١١ أن ٥٠ الى ١٠٠ جريدة ومجلة كانت تصل النجف كل أسبوع وتوزع على المكتبات المختلفة في المدينة . ومن بين المجلات التي كانت متداولة مجلات «المنار» و «المقطَّم» و «المقتطف» و «الهلال» و «المقتبس» و «الحبل المتين»(٨) . وكانت تنشر في النجف بين ١٩٠٩ و ١٩١١ جريدة واحدة ومجلتان ، هي «غَري» (بالفارسية ، صدرت في ١٩٠٩ ولمدة عام) و «نجف» (بالفارسية ، صدرت لمدة حوالي عام واحد منذ ١٩١٠) و «العلم» (بالعربية ، صدرت لمدة عامين من ١٩١٠)(٩) . وكانت مجلة «العلم» أول مجلة عربية شيعية تصدر في العراق وثاني مجلة كهذه تصدر في العالم العربي الشيعي بعد «العرفان» التي صدرت في صيدا عام ١٩٠٩ . ونالت مجلة «العلم» مباركة المجتهد الكبير شيخ الشريعة الاصفهاني . واستناداً الى محررها هبة الدين الشهرستاني فان المجلة أُصدرت لنشر العلم وتنوير عقول الراي العام في النجف والدفاع عن الاسلام وفق الأسس التي أرساها المصلحون الاسلاميون المصريون وتبيان انسجام الشرع الاسلامي مع العلوم الجديدة واقامة اتصالات بين النجف والانحاء الأخرى من العالم الاسلامي(١٠) . وقد حَدَّدت قضايا عديدة كانت تعالج في مجلة «العلم» ، جدول العمل اللاحق لمناقشات

المجلات الشيعية التي صدرت في العراق بعد اقامة النظام الملكي في عام ١٩٢١ ، وساشير الى هذه القضايا في أقسام مختلفة من هذه الدراسة .

وأعقب حرية التعبير التي منحها الدستور التركي ، نشر الكتب في مدن العتبات المقدسة . وكتاب هبة الدين الشهرستاني الموسوم «الهيئة والاسلام» ، مثال صالح على محاولات الشيعة للتوفيق بين تعاليم الاسلام والعلوم الجديدة . وكان الكتاب قد صدر لأول مرة في عام ١٩١٠ ولاقى استقبالاً حسناً في مصر . وذهب الشهرستاني الى ان تعاليم الاسلام لا تتناقض مع الاكتشافات والنظريات العلمية الحديثة . وحاول ان يثبت ان الرسول محمد أشار الى وجود الكون والعلاقات بين الأرض والقمر والكواكب والشمس قبل ألف عام من اكتشاف الأوربيين لها[١١] . وأتاحت حرية النشر التي لم تكن معروفة قبل ذلك في العراق ، امكانات أوسع لتبادل الأفكار بين الشيعة والسنة داخل البلاد وخارجها . وكما سيتبين ادناه ، فان الاتصالات المتزايدة والتعاون المتنامي بين الجماعتين تجلى في الفترة التي سبقت تاسيس العراق الحديث .

وكان أبرز الآثار التي تركتها الثورة الايرانية وثورة «تركيا الفتاة» على المذهب الشيعي في العراق ، الفرصة التي أتيحت الى المجتهدين لتطوير صورتهم كقادة للمعارضة الاسلامية . وكانت هذه الصورة قد أخذت تتكون خلال الثورة الايرانية وازدادت ملامحها وضوحاً بحرية النشر التي توفرت وفق الدستور التركي ، الأمر الذي مكّن المجتهدين من الوصول الى جمهرة أوسع داخل العراق وخارجه . ولم يكن مؤلَّف النائيني الذي سبق ان ورد ذكره في هذا الفصل ، الا مثالاً واحداً على هذه الآثار التي تركتها الفترة الدستورية وقد تزامن صدور مؤلَّفه مع نشرمطبوعات أخرى في النجف ، دعت بالتحديد الى وحدة السنة والشيعة وحاولت ان ترسم دور المجتهدين الشيعة بوصفهم قادة المعارضة الاسلامية . وساسوق مثالين على هذا النوع من الكتابة .

ان محتويات كتاب من تأليف محمد حسين كاشف الغطاء الذي برز

بوصفه واحداً من كبار المجتهدين الشيعة العرب في العراق في العهد الملكي ، تبين السعي الى وحدة السنة والشيعة والبحث عن المجتمع الاسلامي المثالي . وكان عنوان الكتاب الذي صدر أول مرة في حوالي عام ١٩٠٩ ، «الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية» . وأبدى المؤلف حسرته على نكوص الاسلام وانقسام المسلمين . واذ أشار الى الاهانات التي وجهها الاوربيون للاسلام ، جادل قائلاً إن تدهور الدين كان بالدرجة الرئيسية نتيجة فقدان المسلمين لهويتهم الاسلامية واهمال دينهم . ودعا الى تجديد الاسلام وتنقيته من التطرف والخرافات والبدع الشعبية . وبنظر كاشف الغطاء لم يكن تجديد الاسلام ممكناً الا من خلال الجمع بين العلم والعمل ، ومن خلال التعاون بين الحكام والمحكومين . واعتبر أهل القلم والسيف دعائم قوة المجتمع الاسلامي . وكان دورهم حماية المجتمع والحرص على رقيه ومساعدة الملك - الحاكم في مهمة الحكم . ودعا كاشف الغطاء جميع المسلمين الى ان لا يدخروا جهداً في حماية وطنهم وأمتهم وصيانة حرمة دولتهم ومِلّتهم(١٢) .

ان اعادة نشر كلمة منسوبة الى الأفغاني من أواخر القرن التاسع عشر ، في مجلة «العلم» ، مثال جيد على محاولات المجتهدين تطوير صورتهم كقادة معارضين . ويبدو ان الأفغاني اتهم ناصر الدين شاه ببيع حقوق ايران وثرواتها للأجنبي وحذر من ان توجيه الاهانات الى الشرع الاسلامي ينال من الدين ويعرضه الى خطر جسيم . وجادل الأفغاني بالقول ان واجب حماية الاسلام يقع في المقام الأول على عاتق العلماء الشيعة ، ونُقلت عنه دعوته لهم الى خلع الشاه وترشيح أحد أبنائه ملكاً جديداً ، واقامة حكومة جديدة تستند الى الشرع الاسلامي . ولكن التعقيب الذي تلا نشر نص الأفغاني في مجلة «العلم» لم يذهب الى حد القول بان كلمته تعد بمثابة وصية غير مكتوبة ينفذها المجتهدون من خلال مشاركتهم في الثورة الايرانية(١٣) .

لقد أسفرت الثورة الايرانية وثورة «تركيا الفتاة» عن تحويل الحياة السياسية في مدن العتبات المقدسة . واتخذ كثير من الناس مواقف واضحة

مع الدستورية او ضدها ، وناقشوا جدوى ودلالات النظام البرلماني . والتقط شاعر محلي ببلاغة ما تمخض عنه ذلك من هياج واستقطاب رأي السكان :

تغيرت الدنيا واصبح شرها
يروح بإفراط ويغدو بتفريط
إلى أين يمضي من يروم سلامة
وما الناس إلى مستبد ومشروطي[١٤].

وأتاحت الثورة للمجتهدين الشيعة توضيح رؤيتهم للدستورية وتطوير صورتهم كقادة للمعارضة الاسلامية . فان التحدي الأوربي المتعاظم اضفى معنى وآنية على ضرورة وحدة المسلمين ، الأمر الذي مكّن المجتهدين من الظهور كقادة حركة جهادية .

الوحدة الاسلامية وحركة الجهاد

تعاظم التغلغل الأوربي في الأراضي الايرانية والعثمانية بشدة ابتداء من صيف ١٩٠٨ . فلقد كانت القوات الروسية موجودة في شمال ايران لتامين مصالح روسيا الاقتصادية هناك . وكانت هناك في ذلك الوقت مخاوف عميقة بين المجتهدين في مدن العتبات المقدسة من نية روسيا وبريطانيا منح الشاه قروضاً جديدة من شانها ان تزيد نفوذ هاتين الدولتين في ايران . وفي الامبراطورية العثمانية فقدت «لجنة الاتحاد والترقي» بين تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٠٨ ونيسان/ ابريل ١٩٠٩ ، أراضي أكثر مما اضطر السلطان عبد الحميد الثاني الى التنازل عنها منذ عام١٨٨٢ : فلقد ضمت النمسا أراضي البوسنة والهرسك وأعلنت بلغاريا استقلالها وعمدت اليونان الى ضم كريت . وفي مواجهة التهديد الأوربي المتزايد كثف العثمانيون

دعواتهم الى الوحدة الاسلامية . واتسم عهد عبد الحميد (١٨٧٨-١٩٠٩) بالدعوات الرامية الى تحقيق تقارب عثماني - ايراني في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . ووجه العثمانيون نداءات متكررة للوحدة وأكد السلطان على مكانته كخليفة وحامي الأماكن المقدسة . وبلغت الحملة العثمانية من أجل الوحدة الاسلامية أوجها في الحرب العالمية الأولى عندما سعى أنصار «تركيا الفتاة» الى استخدام الاسلام دعامة لايديولوجيتهم . وكان الهدف من استخدام الاسلام كقوة توحيدية ، الاعتماد على السكان المسلمين قاعدة لدعم الامبراطورية مع تغيير العديد من مناحي حياتهم لتعزيز سيطرة الحكومة المركزية[١٥] . وكانت سياسة العثمانيين ازاء الشيعة في العراق تنطوي على استراتيجيات متداخلة وأحياناً حتى متناقضة . فلقد كان العثمانيون بحاجة الى المجتهدين لتعبئة الشيعة فأغدقوا العطايا السخية على مدن العتبات المقدسة وحاولوا عقد مصالحة بين العلماء السنة والشيعة . ولكن العثمانيين اذ هالهم انتشار المذهب الشيعي بين العشائر في العراق ، ومشاركة المجتهدين في شؤون الدولة في ايران ، سعوا أيضاً الى الحد من نفوذ المجتهدين وترويج مشروعيتهم الخاصة بين السكان الشيعة في العراق[١٦] . لذا سمحوا بصدور مجلات وظهور جمعيات شيعية وفتح مدارس ابتدائية علمانية شيعية . ولكنهم في الوقت نفسه فرضوا قيودهم على الحوزات العلمية وعلى زيارة الايرانيين لمدن العتبات المقدسة ، وحاولوا التصدي لاشاعة الاسلام الشيعي في العراق .

ولم يفشل العثمانيون في محاولتهم الحد جدياً من قوة المجتهدين في العراق فحسب بل ان دعوتهم الى وحدة المسلمين مكّنت المجتهدين من نيل المزيد من حرية العمل وزيادة اتصالاتهم مع السكان المحليين والظهور بوصفهم قادة الاحتجاج السياسي داخل العراق . وفي غياب الامام الذي يجسد المرجعية السياسية ، كانت هناك دائماً في المذهب الشيعي الامامي ، امكانية ان يحاول مجتهدون مؤهلون تأهيلاً حسناً ، الاضطلاع ببعض مهامه[١٧] .

وهكذا حث مجتهدون شيعة كبار ، المسلمين كافة منذ وقت مبكر هو عام ١٩٠٦ ، على اقامة نظام اقتصادي اسلامي يستند الى الاكتفاء الذاتي ، ودعوا الى فتح معامل اسلامية لتجنب الحاجة الى شراء بضائع أجنبية . وقد تجلى هذا في الفتاوى التي أصدرها المجتهدون بعد استفسار وجهه اليهم شيعة من الهند عن طريق جريدة «الحبل المتين» التي كانت تصدر في كلكتا . يضاف الى ذلك ان مجتهدين كباراً يقيمون في العراق العثماني بدأوا يتصرفون منذ أواخر ١٩٠٨ ، وكانهم «رؤساء دولة» . وفي تشرين الأول / اكتوبر وجه ثلاثة من مجتهدي النجف الأربعة الكبار - محمد كاظم الخراساني وعبد الله المازندراني وحسين مرزا خليل - رسائل الى القنصل البريطاني والقنصل الروسي والقنصل الفرنسي والقنصل الألماني في بغداد بمعنى ان التنازلات الايرانية للأجانب تنازلات لاغية وان مايمنح في المستقبل من قروض الى ايران لن يُسدَّد . وفي مناسبات متعددة في ١٩٠٩-١٩١٠ دعوا الى استحداث «صندوق التسليف الوطني الايراني» لتسديد ديون ايران الخارجية وتفادي الحاجة الى طلب المزيد من القروض من اوربا[١٨] .

وفيما كان المجتهدون يدعون الى الاكتفاء الذاتي شرعوا أيضاً في تنظيم حركة جهادية دفاعية . وكان أول مجتهد قاد بنفسه جهاداً دفاعياً ، الشيخ جعفر كاشف الغطاء . وكان كاشف الغطاء في اضطلاعه بدور القائد المجاهد ضد الوهابيين الذين حاصروا النجف في عام ١٩٠٥ ، يتبع قراره الشرعي نفسه بأن المجتهد ، بوصفه ممثل الامام الغائب ، يستطيع ان يقود الجهاد ضد أعداءالاسلام[١٩] . وكان قيام المجتهدين بتنظيم حركة جهادية في العراق بين ١٩٠٩ و ١٩١٥ ، تعبيراً آخر عن استعدادهم المتزايد لممارسة السلطة السياسية .

وفي تموز / يوليو ١٩٠٩ بادرت مجموعة من المجتهدين بقيادة نجل الخراساني ، الى عقد اجتماع مع القنصل البريطاني في بغداد ، هددوا فيه باعلان الجهاد ضد روسيا اذا لم تسحب قواتها من ايران . وأرسل الخراساني

نفسه في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩١٠ تحذيراً مباشراً الى القنصل الروسي[٢٠] . وفي كانون الأول / ديسمبر وجه المجتهدون الشيعة دعوة ملحة لوحدة المسلمين . وقد اتخذت شكل فتوى مصاغة بلغة دينية قوية ، ادعت انها تعكس رأي علماء بغداد السنة كذلك . وجاء فيها :

«... قد رأينا أن اختلاف كلمة العلماء في غير ما يتعلق بأصول الديانة والشقاق بين سائر طبقات المسلمين هو السبب الموجب لانحطاط دول الاسلام واستيلاء الأجانب على معظم الممالك الاسلامية .

فلأجل المحافظة على الكلمة الجامعة الدينية والمدافعة عن الشرعة الشريفة المحمدية قد اتفقت الفتاوى من المجتهدين العظام الذين هم رؤساء الشيعة الجعفرية ومن علماء أهل السنة الكرام المقيمين بدار السلام على وجوب الاعتصام بحبل الاسلام كما أمرهم الله به... وعلى وجوب اتحاد كافة المسلمين في حفظ بيضة الاسلام وصون جميع الممالك الاسلامية من العثمانية والايرانية عن مداخلات الأجانب وتشبثاتهم .

وقد اتحد الرأي منا جميعاً تحفظاً على الحوزة الاسلامية أن نبذل تمام قوانا ونفوذنا في ذلك ولا نكف عن كل إقدام يقتضيه المقام واثقين بكمال اتحاد الدولتين العليتين الاسلاميتين وعناية كل منهما بحفظ استقلال الأخرى وحقوقها .

وقد أعلنا لجميع المسلمين اتفاق فتاوينا واتحاد كلمتنا في ذلك كما أعلنا لعموم الملة الايرانية وجوب السكون والتعاون في حفظ استقلال دولتها العلية وحماية حمى مملكتها

وصيانة ثغورها عن مداخلة الأجانب...
ونذكر عامة المسلمين الأخوة التي عقدها الله تعالى بين المؤمنين ونعلن لهم وجوب التحرز والتجنب عما يوجب الشقاق والنفاق وأن يبذلوا جهدهم في حفظ نواميس الأمة والتعاون والتعاضد وحسن المواظبة على اتفاق الكلمة حتى تصان الراية الشريفة المحمدية ويحفظ مقام الدولتين العليتين العثمانية والايرانية...»[٢١] .

وقد وقع على الفتوى كل من محمد كاظم الخراساني وعبد الله المازندراني وشيخ الشريعة الاصفهاني واسماعيل بن صدر الدين العاملي ومحمد حسين المازندراني . ولعل العثمانيين شجعوا نشر مثل هذه الفتوى الهامة . كما رحب بها في مصر محمد رشيد رضا الذي نشرها في «المنار» . ولربما كانت الفتوى في جزء منها رداً من المجتهدين على انتقاد السنة القائل بعدم التزامهم بعقد مصالحة بين السنة والشيعة وعدم استعدادهم لتنحية السجالات والخلافات التقليدية بين الطائفتين جانباً . وقال رضا في تعليقه ان الفتوى أول مؤشر على استعداد المؤسستين الدينيتين الشيعية والسنية لاعلاء وحدة المسلمين[٢٢] . وفي حين ان نشر الفتوى كان يعكس محاولات العثمانيين لاستخدام نفوذ المجتهدين على اتباعهم في ايران والعراق من أجل خلق معارضة شيعية ضد الخطر الأوربي على الامبراطورية فان محتوياتها كانت تشير الى استعداد المجتهدين في العراق لقيادة حركة جهادية . وكان التعليق الذي أعقب نشر الفتوى في مجلة «العلم» مؤشراً على ذلك . اذ قال المعلق ان الامبراطورية العثمانية وايران عازمتان على حماية استقلالهما واسترداد منعتهما السابقة . وحذر من ان استمرار التدخل البريطاني والروسي في الشؤون العثمانية والايرانية سيؤدي في نهاية المطاف الى ثورة المسلمين في الهند وبخارى والقفقاس[٢٣] .

وفي تشرين الأول / اكتوبر ١٩١١ قامت ايطاليا باحتلال طرابلس الغرب وبنغازي . وبانتهاء الشهر كان جميع المجتهدين الشيعة الكبار قد وقعوا فتوى تدعو الى الجهاد ضد ايطاليا[٢٤] . وتتفق التقارير البريطانية والعراقية على السواء على انه كان للفتوى تأثير بالغ في العراق . فلقد أعقبت اعلانها اجتماعات وتظاهرات عامة وجمع التبرعات للحرب ضد ايطاليا وتشكيل لجان اسلامية للدفاع عن ليبيا . وكان أثر الفتوى فعالاً بصفة خاصة في المدن مختلطة السكان مثل الكاظمين وبغداد وسامراء التي صارت نقاط اتصال هامة بين الشيعة والسنة في العراق . وكانت العواطف ملتهبة في الكاظمين والاجتماعات تعقد بمشاركة الشيعة والسنة وبحضور مسؤولين من كل الطبقات . وكتب القنصل البريطاني «يبدو ان موجة من المشاعر المتعاطفة مع السنة قد اجتاحت الشيعة» في الكاظمين . وقارن عالم شيعي عربي في كلمة له الغزو الايطالي بالحملة الصليبية ودعا الى الوحدة بين المسلمين كافة . وفي التاسع من تشرين الأول / اكتوبر سار حشد من الأهالي بقيادة علماء شيعة ووجهاء اخرين ، في موكب من الكاظمين الى بغداد . ولاحظ كاتب التقرير البريطاني ، بشكل لا يخلو من الدهشة ، انه فيما كان العلماء يهتفون «لا اله الا الله» كان الشيعة من عامة الناس يجيبونهم «ومحمد رسول الله» دون اتمام الصياغة الشيعية المعهودة «وعلي ولي الله وخليفة رسول الله»[٢٥] .

لقد كان لاحتلال ليبيا أثر ملحوظ على السكان الشيعة العرب في المراكز المدينية من العراق معززاً هويتهم القومية . كما تبدى هذا التطور في الشعر السياسي الشيعي حينذاك . والأمثلة الثلاثة التالية مقتطفات من قصائد للشعراء محمد رضا الشبيبي (توفي عام ١٩٦٦) وعلي الشرقي (توفي عام ١٩٦٤) وعبد المطلب الحلي (توفي عام ١٩٢٠) على التوالي :

عرب على قسمات وجه وليدهم

متبين عنوان طيب المولد .
أبني العرب لا براحَ عن الحر
بِ ولا عن الفخار براحا .
اجهلتم باننا – منذ خلقنا –
عرب ليس ينزل الضيم فينا[٢٦] .

ان الهوية الأثنية القوية للشيعة العرب في العراق كما جرى التعبير عنها في العقد الأول من القرن العشرين ينبغي ان لا تكون موضع استغرابنا . وأشاد المصلحون الاسلاميون في أواخر القرن التاسع عشر بدور العرب التاريخي في صيانة الاسلام . وكانت الحلة تعيش حينذاك نهوضاً أدبياً سمح للشيعة العرب في العراق بان يؤكدوا مجدداً مكانة اللغة العربية بوصفها من الخصائص الأساسية التي تميز العرب عن الأتراك والفرس . وقد وجد هذا تعبيره في الشعر الشيعي من أواخر القرن التاسع عشر عندما كتب راضي القزويني (توفي عام ١٨٧٠) :

وما تبريز للفصحاء ماوى
وأين الترك من عرب العراق[٢٧] .

كما أكد على الدور الهام للغة العربية في صيانة الاسلام ، محمد حسين كاشف الغطاء في كتابه «الدين والاسلام» الذي سبق وان أشرتُ اليه في هذا الفصل . ولربما كان هذا أحد الأسباب وراء قرار السلطات العثمانية في العراق باتلاف كل نسخ الكتاب[٢٨] .

وفي تشرين الأول/ اكتوبر – تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١١ احتلت القوات الروسية والبريطانية أجزاء من شمال وجنوب ايران . وكان أهم تطور في ذلك الوقت اتفاق مجتهدي مدن العتبات المقدسة كافة على الضرورة الملحة للدفاع عن الاسلام . وعلى هذا الأساس نحى كاظم اليزدي الذي كان له

اتباع كثيرون بين العشائر العربية الشيعية ، خلافاته العميقة مع المجتهدين المؤيدين للدستورية جانباً واصدر فتوى تدعو المسلمين الى التضحية بارواحهم من أجل طرد القوات الايطالية والقوات الانكلو- روسية من طرابلس الغرب وايران على التوالي[٢٩] . وأثارت دعوة المجتهدين الى الجهاد السكان المحليين ، لاسيما وانه قد أشيع ان الخراساني نفسه يعتزم قيادة المحاربين الى ايران . ووافق شيوخ العشائر على المساهمة بالسلاح ، وجُنِّد المتطوعون ، وانجزت كل الترتيبات اللازمة للرحلة . ولكن وفاة الخراساني المفاجئة في عشية الرحيل أدت الى الغاء العملية[٣٠] .

تحققت حركة الجهاد التي حاول المجتهدون تنظيمها ، في الحرب العالمية الأولى . ففي ٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٤ نزلت أولى الوحدات البريطانية في جنوب العراق ، واحتلت البصرة في الثالث والعشرين منه . وبوجود القوات البريطانية على أرض العراق ماكان يمكن ان يكون التحدي الأوربي للاسلام أكثر مدعاة للقلق من ذلك بنظر المجتهدين لأنه كان يشكل خطراً مباشراً على مركزهم ذاته ونفوذهم داخل البلاد . واستناداً الى التقارير البريطانية فانه بحلول كانون الثاني/ يناير ١٩١٥ كان التبشير بالجهاد يمارس في كل مسجد من مساجد العراق . وأُرسِل مبعوثون من مدن العتبات المقدسة الى العشائر يحثونها على قتال البريطانيين باسم الاسلام . وكان أثر ذلك بالغاً بصورة ظاهرة على عشائر الفرات الشيعية التي كان يعيش بينها عدد كبير من السادة . وبحكم مركزهم كوسطاء وشخصيات محترمة قام السادة بدور بالغ الأهمية في تعبئة رجال العشائر للجهاد[٣١] . وقيل ان زهاء ١٨ ألف متطوع جندوا من بين سكان الفرات العرب الشيعة ووضعوا بأمرة القيادة التركية ، وكان على رأس المجاهدين شخصيات دينية شيعية بارزة منها شيخ الشريعة الاصفهاني ومهدي الخالصي ومحمد سعيد الحبوبي ومصطفى الكاشاني ومهدي الحيدري ومحسن الحكيم[٣٢] .

وباء الجهاد بالفشل من الوجهة العسكرية ، وأُكمل الاحتلال البريطاني

للعراق في عام ١٩١٨ . ولكن الاحتلال نفسه لم يتمكن من سد الفراغ الذي أوجده انتهاء الحكم العثماني في العراق . وكان البريطانيون حينذاك فقط في بداية احكام سيطرتهم على البلاد في عام ١٩١٨ ، في وقت كان مستقبل العراق السياسي لم يزل شديد االغموض . واتخذ المجتهدون فرصة فراغ السلطة هذا . وكان دور المجتهدين الشيعة خلال الفترة الدستورية ، وظهورهم كقادة حركة جهادية في العراق بين ١٩٠٨ و ١٩١٥ قد مكّنهم من تعبئة السكان المحليين . وأظهرت الأحداث اللاحقة قوة المجتهدين بالكامل فضلاً عن ازدياد توجههم نحو العمل واتساع حرية حركتهم بالمقارنة مع علماء العراق السنة .

استفتاء ١٩١٩

بدخول الولايات المتحدة الامريكية طرفاً في الحرب العالمية الأولى ، واعلان نقاط الرئيس ولسن الأربع عشرة تعين تكييف افتراضات راسخة في السياسة الامبراطورية البريطانية بما ينسجم والمتطلبات العالمية الجديدة . وفي العراق كان من الضروري تعديل الألية المشتقة من النماذج الادارية الهندية لتكون حكماً غير مباشر تحت واجهة عربية ستؤمن مع ذلك المصالح لاستراتيجية والتجارية البريطانية في الخليج الفارسي المؤدي الى الهند ، وكذلك خدمة المصالح البريطانية المتزايدة في ثروات البلاد النفطية[٣٣] . وحين سقطت بغداد في عام ١٩١٧ طلب الشريفيون ان يكون العراق ضمن لاقليم الاداري للشريف حسين . وفيما كانوا يقدمون المذكرات ويوجهون المناشدات الى لندن ، شنوا كذلك حملة دعائية حسنة التنظيم في العراق ، دعت الى استقلال العرب . وكان لجمعية «العهد» السرية التي سيطر عليها ضباط سابقون في الجيش العثماني ، متعاطفون شيعة في العراق ، وفي مقدمتهم محمد رضا الشبيبي ، فضلاً عن فروع لها في بغداد والبصرة[٣٤] .

وعمل الشيعة المتعاطفون مع «العهد» على تمهيد الطريق لاقامة اتصالات بين الشريفيين والمجتهدين خلال الفترة الواقعة بين ١٩١٩و ١٩٢٠ .

وعلى الضد من الاهتمام المتزايد الذي أبداه المسؤولون البريطانيون في لندن بفكرة تنصيب احد ابناء الشريف حسين حاكماً على أجزاء من العراق ، اقترح ارنولد ولسن ، القائم باعمال المفوض المدني ، في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٨ ، اجراء استفتاء للتوثق من رأي «المتعلمين» في البلاد . وكان ولسن بدعوته الى الاستفتاء ، يامل في الانتقاص من أي مقترح يؤيد القضية الشريفية . وكان الاستفتاء يتضمن ثلاثة أسئلة : (١) هل تؤيد اقامة دولة عربية واحدة تحت الوصاية البريطانية ، تمتد من حدود ولاية الموصل الشمالية الى الخليج الفارسي ؟ (٢) في هذه الحالة ، هل ترى ان زعيماً عربياً (أميراً) ينبغي ان يُنَصب على رأس هذه الدولة الجديدة ؟ (٣) وفي هذه الحالة من تُفضِّل ان يكون الأمير ؟[٣٥]

ولم يكن إجراء الاستفتاء الذي جوّزته الحكومة البريطانية ، بمثابة قرار حكيم إذ أعقبه المزيد من الاضطرابات في العراق بلغت ذروتها في ثورة١٩٢٠ . إن الأجوبة المتلقاة بعد تاخيرات كثيرة ومقابل ضغوط مارستها جماعات متناقضة في مصالحها ، كشفت عن عدم الاتفاق في الرأي وسط الطبقات المختلفة التي تشكل المجتمع العراقي . فالأجوبة الشيعية ، كما وردت في مجموعة الآراء التي ارسلت إلى لندن ، سلطت الضوء على المصالح المتمايزة لشيوخ العشائر والتجار واعيان المدن وكذلك لهؤلاء المجتهدين الذين اشتركوا في الاستفتاء . إن الطموحات المتناقضة لطبقات وأفراد كانت أحياناً ملحوظة حتى وسط أفراد من العائلة نفسها .

وكما كان ولسن يامل فان غالبية شيوخ العشائر وأصحاب المراكز الادارية والطبقات التجارية ، اعربوا عن رأي يؤيد استمرار السيطرة البريطانية[٣٦] . واظهر الشيعة والسنة من اعضاء هذه الفئات بموقفهم ذلك ان العوامل الاقتصادية والرغبة في ادامة أوضاعهم الخاصة التي تحسنت

بعد الاحتلال البريطاني للعراق ، قامت بأدوار غالبة في تحديد آرائهم .

وفي النجف تمكن السيد هادي الرُّفَيعي ، وهو سادن الروضة العلوية ، من تنظيم مذكرة تحمل تواقيم ٢١ شخصية من وجهاء المدينة وتجارها يطلبون الحكم البريطاني المباشر[٣٧] . كما كانت هناك مجموعة من ستة مجتهدين في النجف أبدت استعدادها لتأييد الادارة البريطانية لشؤون العراق حتى تثبت البلاد استعدادها لحكم نفسها بنفسها . وكان الشرط الوحيد ان يكفل البريطانيون ممارسة الدين الاسلامي بحرية والحفاظ على مكانة المجتهدين . وكشف وجود مثل هذه المجموعة في النجف عن درجة من النفوذ البريطاني في مدن العتبات المقدسة من خلال سيطرتهم على الأموال الخيرية ذات المنشا الهندي وتعيين المجتهدين الذين يوزعون هذه الأموال (انظر الفصل الثامن) . وكان بين هذه المجموعة من المجتهدين ثلاثة هنود كانوا رعايا بريطانيين وهم : السيد هاشم الهندي النجفي ومحمود الهندي النجفي ومحمد مهدي الكشميري ، وجميعهم كان البريطانيون يعتبرونهم موالين لبريطانيا . وكان هناك مجتهد واحد من أصل فارسي هو جعفر بحر العلوم ، الذي أيضاً اعتبر مؤيداً للبريطانيين . واكتملت المجموعة باثنين من المجتهدين العرب هم حسن بن صاحب الجواهري الذي كان عربي الأصل ويحمل الجنسية الايرانية وعلي بن محمد رضا كاشف الغطاء . وكان الأخير عميد عائلة كاشف الغطاء وعلى ارتباط وثيق بكاظم اليزدي ، أكبر المجتهدين حينذاك ، الذي رفض ان يشارك في الاستفتاء . وكان علي علانية مع البريطانيين ويعتبر صاحب نفوذ كبير بين العشائر العربية الشيعية[٣٨] .

وفي الكاظمين نجح المحافظ السيد جعفر العطيفة الذي كان نفسه من أهم تجار المدينة ، في اعداد مذكرة وقعها زهاء ٤٠ من الوجهاء التجار وقادة أحياء المدينة وبعض المجتهدين الهنود وشيوخ العشائر . ودعت المذكرة الى الحكم البريطاني في العراق تحت ظل السير بيرسي كوكس الذي كان حينذاك الوزير البريطاني في ايران[٣٩] . وفي منطقة كربلاء عبَّر

وجهاء وتجار كبار وشيوخ عشائر أيضاً عن رأي مماثل واضعين ثقلهم بذلك ضد موقف المجتهد الأكبر في المدينة ، مرزا محمد تقي الشيرازي ، الذي ، كما سيتضح بعد قليل ، كان له رأي مغاير بصورة جذرية . كما جرى التعبير عن الرغبة في استمرار الحكم البريطاني في سامراء ذات الأغلبية السنية وفي مدينة البصرة المختلطة[٤٠] .

وعلى النقيض من رغبة التجار والوجهاء وشيوخ العشائر الشيعة العرب وحتى رغبة بعض المجتهدين في استمرار الحكم البريطاني ، أعرب مجتهدون نجفيون كبار وشخصيات أخرى في المدينة عن رغبة في اقامة دولة مستقلة تمتد من الموصل شمالاً الى الخليج الفارسي جنوباً . وأعلنوا : «بما ان أغلبية سكان العراق من العرب وبما ان كل شخص يفضل أبناء جلدته الذين توحدهم معه (عناصر) الدين واللغة والقيم والعادات فاننا نرى من المناسب ان توضع هذه المملكة تحت حكم أمير عربي» . وكان من بين الموقعين شيخ الشريعة الأصفهاني وعبد الكريم الجزائري وجواد بن صاحب الجواهري ومهدي كاشف الغطاء[٤١] . وأكد شيوخ كبار من عشائر الشيعة هذا الرأي مجدداً بعد حوالي اسبوعين ، الأمر الذي كان يعكس ازدياد الضغوط والدعاية الشريفية في النجف والمناطق المحيطة بها . والحق أن أحد الموقعين كان الشخصية الأدبية محمد رضا الشبيبي الذي كانت له اتصالات مع أنصار الشريفيين في بغداد وقام بدور حلقة الوصل بين العاصمة والمجتهدين في النجف . ومن المثير للاهتمام أيضاً ان نلاحظ ان موقف مهدي كاشف الغطاء وجواد بن صاحب الجواهري كان يختلف عن الموقف الذي عبر عنه اثنان أخران من أفراد عائلتيهما ،وهما علي كاشف الغطاء وحسن بن صاحب الجواهري اللذان أيدا فكرة الادارة البريطانية للعراق .

وعلى امتعاض ولسن من هذا الرأي النجفي المؤيد للشريفيين فان التطور الأشد مدعاة للقلق من وجهة نظره بل ومن وجهة النظر البريطانية هو المذكرة الجديدة التي كُتبت في كربلاء بتأثير المجتهد المؤيد للدستورية ،

مرزا محمد تقي الشيرازي الذي كان يأتي بالمرتبة الثانية في الأهمية بعد كاظم اليزدي النجفي . وجاء في المذكرة المؤرخة في ١٩ كانون الثاني / يناير ١٩١٩ والموقعة من مجتهدين كبار وسادة وشخصيات دينية أخرى في كربلاء :

« . . . وقد اجتمعنا نحن أهالي كربلاء . . . وبعد مداولة الأراء وملاحظة الأصول الاسلامية وطبقاً لها تقرر رأينا على ان نستظل بظل راية عربية اسلامية فانتخبنا أحد أنجال سيِّدنا الشريف حسين ليكون أميراً علينا مقيداً بمجلس منتخب من أهالي العراق لتسنين القواعد الموافقة لروحيات هذه الأمة وما تقتضيه شؤونها»[٤٢] .

لقد أُودِعت في هذه المذكرة كل المبادئ الأساسية التي نادى بها المجتهدون المؤيدون للدستورية خلال الثورة الايرانية : ملك تخضع أعماله لاشراف مجلس وطني ونظام سياسي يمكن المجتهدين من السيطرة على أمور الدولة . ويقال انه حين رُفعت هذه المذكرة الى الموظف البريطاني المسؤول رفض قبولها على أساس انها لم تلتزم بالموعد المحدد لتقديم الأراء حول تقرير المصير[٤٣] . ولم تكن هذه المذكرة بين مجموعة الأراء التي أرسلت الى لندن . وذهب أحد التقارير البريطانية الى حد القول «ان كربلاء ، في النهاية تميزت بكونها عملياً المكان الوحيد الهام في العراق الذي لم يبد رأياً حول المسألة التي أثارت أشد الاهتمام في طول البلاد وعرضها»[٤٤] .

وتعاظم الأثر الذي تركته مذكرة كربلاء في أواخر كانون الثاني / يناير ١٩١٩ عندما أصدر الشيرازي فتوى تحرِّم اختيار حاكم غير مسلم[٤٥] . وكان لهذا تأثيره الفوري على بغداد والكاظمين حيث أُعدِت مذكرتان جديدتان . وجاء في مذكرة الكاظمين «اننا نختار دولة اسلامية عربية جديدة يكون ملكها المسلم من أنجال... الشريف حسين ، ملزماً بمجلس وطني» . أما

مذكرة بغداد التي حملت تواقيم ٤٥ عالماً شيعياً وسنياً وكذلك تواقيم شخصيات مرموقة أخرى من هذه المدينة فجاء فيها «نحن ممثلي الاسلام بين أهالي بغداد وضواحيها من الشيعة والسنة... اخترنا... دولة عربية يحكمها ملك عربي مسلم ، من أنجال... الشريف حسين ، يكون ملزماً بمجلس تشريعي وطني مقره بغداد ، عاصمة العراق»[٤٦] . وكانت الآراء التي جرى التعبير عنها في هاتين المدينتين تعبر عن قدرة المؤسسة الدينية الشيعية على استثارة المشاعر الدينية والسياسية بين علماء بغداد وسكانها السنة . وقد تجلى ذلك بوضوح في ثورة ١٩٢٠ .

وكشف الاستفتاء عن غياب وحدة المصالح بين شيوخ العشائر الشيعية العربية والتجار الشيعة العرب والمجتهدين الذين كانوا من الفرس في الغالب . ولكنه أسفر عن تطورين هامين طغت قوتهما في الفترة ما بين ١٩١٩ و ١٩٢٠ على تضارب المصالح بين الفئات المختلفة داخل المجتمع العراقي الشيعي والسني على السواء . كان التطور الأول ظهور المجتهد الكبير الشيرازي كقوة قادرة على التأثير في الرأي العام الشيعي والسني . وكان التطور الثاني استعداد المجتهدين والشريفيين للتعاون ضد استمرار الحكم البريطاني . ورغم اختلاف تطلعاتهم في الأساس فقد اتفق المجتهدون والشريفيون على العمل معاً بموجب صيغة مبهمة تدعو الى اقامة «دولة اسلامية- عربية يحكمها أمير عربي مقيد بمجلس تشريعي» . وفسرها كل طرف حسب رؤيته . ففي حين ان بعض المجتهدين الكبار ، وبالمقدمة منهم الشيرازي ، كانوا يأملون في ان تمكنهم هذه الصيغة من الأشراف على العملية التشريعية وشؤون العراق بعد زوال السيطرة البريطانية على البلاد ، كان الشريفيون يعتبرون هذه الصيغة مدخلاً لحكم العراق عملياً بتعيين أحد أبناء الشريف حسين ملكاً عليه . ولما كان على الجانبين ان يعتمدا احدهما على الآخر لتصعيد المعارضة ضد البريطانيين الى حدودها القصوى في البلاد فقد نحّى المجتهدون والشريفيون تطلعاتهم

المختلفة جانباً في ذلك الوقت . وأثبت تحالف الطرفين فعاليته في تعبئة الشيعة والسنة للعمل السياسي .

ثورة ١٩٢٠

كانت ثورة ١٩٢٠ موضع الكثير من النقاش والجدال بين دارسي التاريخ العراقي الحديث . وركزت المناظرات والتأويلات المختلفة على طبيعة الثورة بالدرجة الرئيسية فضلاً عن دور ودوافع مختلف الفئات والعشائر والمدن التي شاركت فيها . ولكن رغم التفسيرات المختلفة يوجد اتفاق على الدور الرئيسي الذي قام به العلماء الشيعة في تحريض العشائر على الثورة(٤٧) . وسأركز في معالجة الثورة على المسائل التالية : ماذا كانت دوافع المجتهدين في الدعوة الى ثورة ؟ هل كانت كل أقسام الشيعة تشاطر المجتهدين أهدافهم ؟ بأي وسيلة تحققت وحدة الشيعة والسنة في مدينتي الكاظمين وبغداد المختلطتين ؟

ظهر مرزا محمد تقي الشيرازي من داخل القيادة الدينية الشيعية بوصفه المجتهد الأكبر بعد وفاة كاظم اليزدي في ٢٩ نيسان / ابريل ١٩١٩ . وقد ساعد الشيرازي مساعدة كبيرة نجلُه محمد رضا ، وحدد الاثنان معاً جدول عمل المؤسسة الدينية الشيعية في الفترة التي قادت الى الثورة . وتأثر قرار المجتهدين بدعم الثورة تأثراً شديداً بالسياسات البريطانية في ايران والعراق حيث كانت تشكل خطراً على الموقع الاقتصادي - الاجتماعي لمجتهدي مدن العتبات المقدسة . واعتبروا النفوذ البريطاني المتزايد في شؤون ايران السياسية والاقتصادية خطراً يهدد وضعهم ذاته الذي يعتمد اعتماداً كبيراً على التبرعات المقدمة من ايران . وفي نيسان /ابريل ١٩١٩ أصبحت تفاصيل اتفاقية انكلو - ايرانية مقترحة ، معروفة للرأي العام . فلقد وعد البريطانيون بمنح ايران قرضاً قيمته مليونا جنيه استرليني

والمساعدة في مد خطوط سكك الحديد ومراجعة التعريفات الجمركية واستحصال تعويضات الحرب من أطراف ثالثة .وبالمقابل تستأثر بريطانيا بامداد السلاح والتدريب العسكري وتقديم المستشارين الاداريين . واذ شعر المجتهدون الثلاثة الكبار الشيرازي والاصفهاني واسماعيل الصدر بالقلق من تعاظم النفوذ البريطاني في ايران ، وجهوا رسالة الى رئيس الوزراء الايراني ، كتبوا فيها ان المعاهدة المقترحة تلغي استقلال ايران ، وحثوا رئيس الوزراء على الامتناع عن توقيعها[٤٨] . وقد رفض أعضاء المجلس الايراني المصادقة عليها لأسباب منها ضغوط المجتهدين .

وزاد الوجود البريطاني في العراق من مخاوف المجتهدين والسادة . فلقد سعى البريطانيون في مرحلة مبكرة من الاحتلال ، الى تنظيم تدفق التبرعات الخيرية الايرانية وكذلك تدفق الزوار وحركة نقل الموتى الى مدن العتبات المقدسة . ولو نجح البريطانيون في السيطرة على مصادر الدخل هذه لفقد المجتهدون الكثير من استقلالهم ونفوذهم بين السكان المحليين . كما كان البريطانيون يشكلون تحدياً خطيراً لمنزلة السادة الذين كانوا يعيشون بين القبائل الشيعية ، وكانوا يستمدون دخلهم بالدرجة الأساسية من تبرعات رجال العشائر . وكانت مهارات البريطانيين الادارية وقدرتهم التنظيمية الأكبر من مهارات وقدرات السادة ، تهدد بتقويض صورة هؤلاء ونفوذهم بين رجال العشائر[٤٩] . لذا كانت لدى السادة العرب والمجتهدين الفرس مصلحة مشتركة في تحريض العشائر على الثورة من أجل الحفاظ على موقعهم المتميز بين جمهورهم الشيعي في العراق .

كما لعب العامل الديني دوراً كبيراً في قرار المجتهدين بالدعوة الى الثورة . وقد تجلت دوافعهم الدينية في قيادتهم حركة الجهاد خلال الفترة الواقعة بين ١٩٠٩ و ١٩١٥ . ومن مركزهم في مدن العتبات المقدسة ، نظر المجتهدون الى وقوع العراق المسلم تحت احتلال المسيحيين الكفار على انه بادرة تنذر بانهيار الحضارة الاسلامية . وقد وصفت الدعاية المبثوثة من

كربلاء احتلال قوات اللنبي لفلسطين بانه آخر وأخطر الحروب الصليبية التي شنت ضد الاسلام . ودُعي المسلمون كافة الى حمل السلاح ضد محاولات الدول المسيحية لهدم أركان الدين الاسلامي في سوريا وفلسطين والعراق(٥٠) . وفي النجف دعا شيخ الشريعة الاصفهاني ، الذي كان الشيرازي وحده الذي يفوقه أهمية حينذاك ، في خطبة القاها في جامع الهندي ، الى اقامة اتحاد اسلامي لطرد كل الهراطقة من الديار الاسلامية(٥١) .

ويمكن التعرف على الدوافع الدينية القوية لدى المجتهدين من منشور وزعه نجل الشيرازي على العشائر :

«غير خفي على أحد أن موقف المسلمين في مثل هذا اليوم قد بلغت صعوبته وحراجته مبلغاً لا يسع العلماء الأعلام أن يسكتوا عنه كما لا يسع العشائر المتحفزين إلا بذل النفس والنفيس في سبيل هذه النهضة الدينية والحركة الواجبة الاسلامية فالواجب اليوم على عموم المسلمين أداء فريضة الدفاع عن حوزة الدين المبين وصيانة المشاهد المشرفة عن لوث الكافرين ومحافظة نواميسكم الأطهار عن تعديات الكفرة»(٥٢) .

وكان هدف المجتهدين من الدعوة الى الثورة ، اقامة حكومة اسلامية في العراق متحررة من السيطرة الأجنبية . وكان المجتهدون قد عبروا عن الرغبة في اقامة حكومة اسلامية في استفتاء ١٩١٩ ، وأكدوها مجدداً في الفترة التي سبقت الثورة مباشرة عندما وردت تقارير عن التوصل الى اتفاق في النجف بين العديد من شيوخ العشائر والعلماء الشيعة على تأسيس «حكومة دينية تقوم على أحد المبادئ الأساسية للمذهب الشيعي»(٥٣) . والحق ان الشيرازي سعى الى تطبيق «نظام دستوري

وتشكيل مجلس وطني» في العراق وفق المبادئ التي نادى بها المجتهدون المؤيدون للدستورية خلال الثورة الايرانية[٥٤] .

وكانت أغلبية الشيعة الذين تعرض كثيرون منهم الى دعاية شريفية قوية ، لا تشارك المجتهدين دوافعهم . فالشريفيون لم يشددوا على الصراع بين المسلمين والمسيحيين وأكدوا بدلاً من ذلك على مشاريعهم لتحقيق استقلال العرب وحقوق العراقيين في الحكم الذاتي على غرار النموذج السوري[٥٥] . وحين كان اسم فيصل لم يزل يتردد بوصفه المرشح لتتويجه ملكاً على سوريا ، كان اسم شقيقه عبد الله متداولاً في العراق . وهكذا انطلقت على امتداد الفترة ١٩١٩-١٩٢٠ حركتان متعارضتان كل منهما تدعو الى استقلال العراق ، ووُجدت صيغة تدمج بين الرموز الشريفية والشيعية . كما تجلى ذلك في الشعر الشيعي حينذاك ، كما يمكن تلمسه من المقتطف التالي من قصيدة محمد باقر الحلي ، يقال انها غالباً ماكانت تُقرا في الاجتماعات العامة في النجف قبل الثورة :

فليحي عبد الله فهو لشعبنا
ملك ووالده الشريف امام .[٥٦]

بلغت تفاصيل قرارات سان ريمو التي وضعت العراق تحت الانتداب البريطاني ، أسماع البلاد في ايار / مايو ١٩٢٠ . فاعطى الشريفيون والمجتهدون الأولوية العليا لتحقيق الوحدة بين الشيعة والسنة . وجرى تنسيق النشاط المعادي للانتداب في النجف وكربلاء والكاظمين وبغداد . وقام أعضاء جميعة «حرس الاستقلال» السرية التي تاسست في بغداد في أواخر ١٩١٩ ، والتي كان لها فروع في الكاظمين والنجف والحلة ، بدور بالغ الأهمية في الدفع باتجاه الوحدة بين الشيعة والسنة[٥٧] . وكان من أبرز الشخصيات الشيعية التي شجعت وحدة المسلمين السيد محمد الصدر

والسيد هادي الزوين ومحمد مهدي البصير ومحمد باقر الشبيبي وجعفر أبو التمن . وقام هذان الأخيران بدور حلقة الوصل بين كربلاء والنجف وبغداد منسقين النشاط المناهض للانتداب بين هذه المدن الثلاث(٥٨) .

ولايجاد قاسم مشترك يساعد في تعبئةالسنة والشيعة العرب ، أكدت خطابات وكتابات أعضاء الفئتين على العار الذي ثلم الشرف العربي ، وهو رمز يمكن ان يرتبط به العرب في العراق ارتباطاً متيناً ولم يكن يمت بصلة الى هويتهم الطائفية . وكان الشعر السياسي لتلك الفترة يستثير عواطف قوية ضد البريطانيين ومشاعر بالامتهان العميق سببها اعلان الانتداب . والمقتطف التالي من احدى قصائد الشاعر السني محمد حبيب العبيدي (توفي عام ١٩٦٣) مثال جيد على المشاعر المشتركة بين الشيعة والسنة العرب وكذلك الرموز التي كانت تحشد الفئتين :

أضرموا النار يا سراة العراق
واغسلوا العار بالدم المهراق
يا رجال العراق لستم عبيداً
لتزينوا الأعناق بالأطواق
يا رجال العراق لستم أسارى
لتمدوا أكتافكم للوثاق
يا رجال العراق لستم نساء
يتخذن السلاح دمع الماقي
يا رجال العراق لستم يتامى
لتؤدوا (وصاية) في العراق
لا هنئتم بماء دجلة يوماً
إن رضيتم بالذل والارهاق .(٥٩)

وكان الوعاظ والخطباء الشيعة المحترفون ، وخاصة سيد صالح الحلي ومهدي البصير ، يلهبون المشاعر الاسلامية المعادية لبريطانيا في المدن وبين العشائر . وبلغ هياج السكان في مدن مختلطة مثل بغداد والكاظمين ، ذروته بالاحتفالات الدينية خلال شهر رمضان الذي صادف وقوعه في ذلك العام بين ١٩ ايار/ مايو و ١٨ حزيران / يونيو . وفي محاولة لتحويل روح رمضان الدينية الى تحرك سياسي أدخلت تعزيات الشيعة احياء لذكرى الامام الحسين في الشعائر الدينية لذلك العام . وكانت احتفالات السنة بالمولد النبوي وتعزيات الشيعة تنظم على أيدي أعضاء «حرس الاستقلال» وتقام في البيوت والجوامع . وكان الوعاظ والشعراء من الطائفتين يؤكدون في خطبهم وأشعارهم ضرورة الاتحاد تحت راية الاسلام(٦٠) . وقيل ان المقتطف التالي من قصيدة اخرى للعبيدي كان بالغ التأثير في تخفيض الحواجز الطائفية دافعاً الشيعة الى الاعتقاد بان المصالحة السنية - الشيعية التي طال انتظارها قد تحققت أخيراً :

لا تقل جعفرية حنفية
لا تقل شافعية زيدية
جمعتنا الشريعة الأحمدية
وهي تأبى الوصاية الغربية .(٦١)

وقد دوخت سعة الاحتفالات في بغداد والكاظمين ، مخبري الشرطة ، وذهب كاتب أحد تقارير الشرطة الى حد القول ان مثل هذه الظاهرة لم تحدث قط في الاسلام من قبل . ويتضح من تقارير الشرطة ان الغرض الرئيسي من الاحتفالات كان الوصول الى الطبقات الدنيا واستثارة اهتمامها بالشؤون السياسية . ويبدو ان هذا الهدف تحقق بنجاح . وذكر أحد التقارير في أواخر ايار/ مايو «ان الأمور السياسية تناقش اليوم في كل مكان وبين

الجميع دون تحفظ يذكر» . وورد ان الشيعة والسنة «ازدادوا ثقة بهذا الاتحاد سواء كان وهمياً او حقيقياً»(٦٢) . واثبتت مناورات البريطانيين السياسية واجراءاتهم الرادعة ، بما في ذلك حظر جمعية «حرس الاستقلال» وابعاد بعض أعضائها ومحمد ، نجل الشيرازي ، من العراق ، عدم جدواها في ايقاف الزخم الذي ولدته الاحتفالات . وكتب ارنولد ولسن في مذكراته «ان النداءات الحارة التي توجهت الى الدين والوطنية ، والى الأمير عبد الله حاثة اياه على التعجيل بمجيء ملكوته المقدس ، أثارت حماسة منقطعة النظير» . وخلص ولسن الى انه في ضوء الأحداث اللاحقة ، ارتكب خطأ فادحاً في التقدير عندما سمح للاحتفالات بالاستمرار(٦٣) .

واذ سعى الشيرازي الى تحقيق أقصى فاعلية ممكنة من الاحتفالات في بغداد والكاظمين وتوليد زخم مماثل في عموم العراق ، نشر برقية في منتصف رمضان وزعت في مختلف انحاء العراق وتُليت في الاجتماعات العامة :

> « الى إخواننا العراقيين
>
> السلام عليكم ورحمة الله وبركته : أما بعد فان إخوانكم في بغداد والكاظمية والنجف وكربلاء وغيرها من أنحاء العراق قد اتفقوا فيما بينهم على الاجتماع والقيام بمظاهرات سلمية... طالبين حقوقهم المشروعة المنتجة لاستقلال العراق إن شاء الله بحكومة اسلامية... فالواجب عليكم بل على جميع المسلمين الاتفاق مع إخوانكم على هذا المبدأ الشريف وإياكم والاخلال بالأمن والتخالف والتشاجر بعضكم مع بعض فان ذلك مضر بمقاصدكم ومضيع لحقوقكم التي صار الآن أوان حصولها بايديكم...»(٦٤) .

وأعقب رسالة الشيرازي قيام المبعوثين الموفدين من كربلاء والنجف بتكثيف الدعوة الى الجهاد بين عشائر الفرات الأوسط . ولم يستجب للدعوة الى الثورة الا عدد صغير جداً من العشائر الكبيرة حيث ظلت الأكثرية الساحقة تفضل استمرار الحكم البريطاني كما جرى التعبير عنه في الاستفتاء(٦٥) . وكان التغير الذي طرأ مؤقتاً على موقف بعض الشيوخ الكبار ، بالأساس نتيجة اجراءات فعالة اتخذها العلماء الشيعة وليس انعكاساً لرغبة هؤلاء الشيوخ في اقامة حكومة اسلامية في العراق . فعلى سبيل المثال ، عندما شُنت حملة دعائية قوية ضد البريطانيين في ايار / مايو ١٩٢٠ بين عشائر الهندية ، عمد عمران الحاج سعدون ، كبير شيوخ بني حسن الى ابلاغ المفوض السياسي المحلي بالأمر ونصحه بقوة ان يتحرك ضد قادة الحلقة في كربلاء . وفي وقت لاحق من الشهر نفسه استُدعي جميع شيوخ الهندية الى كربلاء ودعوا الى توقيع مذكرة تقول مامعناه انهم يريدون حكومة عربية خالصة ، متحررة من التدخل الأجنبي . وازاء الضغوط التي مورست عليه شعر عمران ان من الأفضل ان يرمي بثقله الى جانب علماء كربلاء ، فاقتدى الشيوخ الآخرون بمثاله(٦٦) . وكان قرار أفراد من رجال العشائر والشيوخ الصغار بالانضمام الى الثورة ، يعكس احتجاجهم على السياسة البريطانية في اعادة بناء وتوطيد سلطة الشيوخ الكبار ، التي أخذت بالانحسار قبل الاحتلال ، ويساعد رفضهم للسياسة البريطانية ازاء العشائر في تفسير دافع رجال العشائر وراء موافقتهم على الثورة(٦٧) .

أُطلقت الرصاصات الأولى ايذاناً باندلاع ثورة ١٩٢٠ في ٣٠ حزيران/يونيو في الرميثة بلواء الديوانية . وقبل أيام قليلة من وفاة الشيرازي في ١٣ آب/ اغسطس اجتذبت فتوى هامة نُسبت اليه ، عشائر اخرى للانضمام الى الثورة : «مطالبة الحقوق واجبة على العراقيين... ويجوز لهم التوسل بالقوة الدفاعية إذا امتنع الانكليز عن قبول مطالبهم»(٦٨) . وفي حوالي منتصف آب / اغسطس تم الاعتراف بشيخ الشريعة الاصفهاني

بوصفه أكبر المجتهدين . واتخذت النجف الآن على عاتقها الدور القيادي في الثورة محاولة الحفاظ على زخم الثورة بين عشائر الفرات الأسفل[٦٩] . ولم يتمكن البريطانيون من اخماد العشائر واسترداد السيطرة على الفرات الأوسط والأسفل- العمود الفقري للثورة- الا في تشرين الأول / اكتوبر .

وكانت حصيلة الثورة بعيدة عن خدمة الأهداف التي توخاها المجتهدون الشيعة . فلقد انتهى التحالف الذي قام لفترة وجيزة بين المجتهدين والشريفيين . وفشلت خطة المجتهدين لطرد البريطانيين والسيطرة على شؤون العراق . وكتب مسؤول بريطاني في تلخيص الثورة : «ان للأجيال اللاحقة من ساسة العراق (السنة) ان يقدروا الجميل الذي يدينون به للبريطانيين في انقاذهم من النجف (الشيعية)»[٧٠] . وأخذت الماكنة البريطانية التي يتولى قيادتها الآن ، السير بيرسي كوكس بعد استدعاء ولسن ، تمهد الأرض لتتويج فيصل ملكاً على العراق .

في مجرى استفتاء ١٩١٩ والفترة المؤدية الى ثورة ١٩٢٠ ، دفع المجتهدون باتجاه اقامة نظام سياسي في العراق ، كان من شأنه لو نجحوا في تحقيق هدفهم ، ان يمكّنهم من الهيمنة على سياسة الدولة الجديدة منذ ميلادها . ففي الوقت الذي أقيم فيه النظام الملكي العراقي ، كانت قوة الاسلام الشيعي قد بلغت ذروتها .وكان بمقدور المؤسسة الدينية الشيعية ان تزاحم اي حكومة عراقية على النفوذ بين السكان المحليين وتعبئتهم . وكان وجود مؤسسة دينية على هذا القدر من الاستقلال والنشاط السياسي ، يشكل خطراً على سلطة الدولة العراقية الوليدة . لذا سعت الحكومات السنية المتعاقبةالى اجتثاث سلطة المجتهدين الشيعة والمؤسسات الشيعية في البلاد والحد من الصلات القائمة بين النجف وكربلاء وايران .

هوامش الفصل الثاني

(❖) الأصولية نسبة على علم الأصول . وكان الشيعة قد انقسموا في عصر متأخر الى أصوليين واخباريين . وهو نفس الانقسام القديم للمسلمين الى عقليين ونقليين – الناشر .

1- Hamid Enayat, Modern Islamic Political Thought (Austin, 1982), 161-162, 167-68; 'Abd al-'Aziz Sachedina, The Just Ruler (al-Sultan al-'Adil) in Shi'ite Islam (Oxford, 1988), 21, 23; Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Political Analysis" (Ph.D. diss., Harvard University, 1991), 104, 119, 168, 173, 175, 282; Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Market Place: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in, Authority and Political Culture in Shi'ism, ed. Said Amir Arjomand (Albany, 1981), 116-17, 122.

2- Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age, 2d ed. (Cambridge, 1984), 78-79, 80, 82, 115-19, 128, 140-51, 228-31; Enayat, Islamic Political Thought, xi, 41, 47.

3- Enayat, Islamic Political Thought, 167, 169. A detailed analysis of Na'ini's work may be found in Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran (Leiden, 1977), esp. 161-197. صدرت ترجمة عربية لصالح الجعفري في ١٩٣٠-١٩٣١: «الاستبداد والديمقراطية»، العرفان ٢٠ (١٩٣٠): ٤٣-٤٦، ١٧٢-١٨٠، ٤٣٢-٤٣٨، و٢١ (١٩٣١): ٤٥-٥٢، ٥٣٤-٥٥٢.

4- Abdul-Hadı Hairi, "Why Did the Ulama Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909?" WI 17 (1976-77):131, 133, 144-49; Sachedina, The Just Ruler, 24, 226; Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, 2d ed. (Princeton, N.J., 1983), 89-90.

5- Hairi, "Ulama," 148, 150-51.

6- Stanford Shaw and Ezel Koral Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, 2 vols. (Cambridge, 1976-1977), 2: 274-76, 282-86; Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, 2d ed. (Oxford, 1968), 213, 230-31; عباس العزاوي ، تاريخ العراق بين احتلالين ، ٨ أجزاء (بغداد ، ١٩٣٥-١٩٥٦)، ٨: ١٥٧-١٥٨ ، ١٦٠-١٦٤؛ Ghassan Atiyya, Iraq, 1908-1921: A Socio-Political Study (Beirut, 1973), 53-64.

٧- علي البازركان ، الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية (بغداد ، ١٩٥٤) ، ٤٤-٤٨؛ عبد الرزاق عبد الدراجي ، «جعفر أبو التمن ودوره في الحركة الوطنية في العراق»، (بغداد ، ١٩٧٨) ، ٣١-٣٧؛ يوسف كركوش الحلي ، «تاريخ

الحلقة» ، جزءان (النجف ، ١٩٦٥) ، ١ : ١٦٠-١٦١ ؛ علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ٦ أجزاء ، (بغداد ، ١٩٦٩-١٩٧٨) ، ٣ : ٢٦٢-٢٦٥ .

٨- هبة الدين الشهرستاني ، «حياة مجلة العلم في العام الأول» ، العلم ١ (١٩١١) : ٦-٧ (في نهاية المجلد) . حول فتح مكتبة للصحف والمجلات في النجف منذ حوالي عام ١٩٠٥ انظر : أقا نجفي قوچاني ، سياحت شرق يازندكينامه وسفرنامه، أقا نجفي قوچاني (مشهد ، ١٩٧٢) ، ٤٦٠ . انظر أيضاً : علي الخاقاني ، شعراء الغري أو النجفيات ، الطبعة الثانية ، ١٢ جزءاً (قم ، ١٩٨٨) ، ١٠ : ٨٥ ؛ عبد الحليم الرهيمي ، تاريخ الحركة الاسلامية في العراق : الجذور الفكرية والواقع التاريخي ١٩٠٠-١٩٢٤ (بيروت ، ١٩٨٥) ، ١١٩ .

٩- عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الصحافة العراقية (صيدا ، ١٩٧١) ٣٠ ، ٣٢ ، ٦٥ .

١٠- الشهرستاني ، «حياة مجلة العلم في العام الأول» ، ١-٩ (في نهاية المجلد الأول) .

١١ - هبة الدين الشهرستاني ، الهيئة والاسلام ، الطبعة الثالثة (النجف ١٩٦٤-١٩٦٥) ، وخاصة ص ٢١ ، ٢٣ ، ٢٧ وانظر أيضاً «كتاب الهيئة والاسلام للسيد هبة الدين الشهرستاني» ، المقتطف ٣٨ (١٩١١) : ٩٣ . وكانت مطبوعات الشهرستاني الأخرى ذات العلاقة بكتابه الهيئة والاسلام : «تصريح الدين بكثرة أقمار السماء» المقتطف ٣٩ (١٩١١) : ٣٥٨-٣٦١ وجبل قاف (بغداد ، ١٩٢٧) .

١٢- محمد حسين كاشف الغطاء، الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية، الطبعة الثانية، جزءان (صيدا، ١٩١٢/١٩١٣)، ١: ٢- ٢٧.

١٣- «الحجة البالغة واستنهاض العلماء الربانيين»، العلم ١ (١٩١٠): ٣٢٨-٣٥٦.

١٤- مقتبسة في: محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٥٦ جزءاً (بيروت، ١٩٦٠-١٩٦٣)، ٧: ٢٨٩.

15- Jacob Landau, The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization (Oxford, 1990), 24, 31-32, 34-35, 44-45, 90-91; Stephen Duguid, "The Politics of Unity: Hamidian Policy in Eastern Anatolia," MES 9 (1973):139, 144-45, 151; Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)," IJMES 23 (1991): 346, 350, 353, 355.

16- "Deringil, "Legitimacy Structures," 347-49; idem, "The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," WI 30 (1990): 48, 51-52, 61.

17- Sachedina, The Just Ruler, 117.

١٨- ترجمة مقالة في «الحبل المتين»، عدد ٣٠، ٢٠/٤/١٩٠٦؛ FO 371/113/28442; Political Diaries of the Baghdad Residency for the Weeks Ending 24 October 1908 and 1 February 1909, FO 195/2275/958-708 and FO 195/2308/104-12; Summary of Events in Turkish Iraq for March, April, and May 1910, FO 195/2338/285-12 and FO 195/2339/285-12.

19- Sachedina, The Just Ruler, 22.

20- Ramsay to Lowther, Inclosure 1 in No. 346, Baghdad, 28 June 1909, FO 416/41; Memorandum by Consul-General Ramsay, Inclosure 2 in No. 464, Baghdad, 14 July 1909, FO 416/41; Lorimer to Lowther, Baghdad, 6 November 1910, FO 195/2341/975-59.

٢١- العلم ١ (١٩١١): ٤٢٤-٤٣٦. أعيد نشر هذه الفتوى مع تغييرات طفيفة في «العرفان» ٦٩ (١٩٨١): ٤-٥.

٢٢- «اعتصام الفئتين الكبيرتين من المسلمين»، المنار ١٤ (١٩١١): ٧٧-٧٨.

٢٣- العلم ١(١٩١١): ٤٣٦ - ٤٤٠.

٢٤- للاطلاع على محتويات الفتوى انظر : Summary of Events in Turkish Iraq for October 1911, Annex A, FO 195/2369/912-42.

25- Summary of Events in Turkish Iraq for October 1911, FO 195/2369/912-42. انظر أيضاً : الرهيمي ، تاريخ ، ١٥١-١٥٢ ؛ وميض نظمي ، «شيعة العراق وقضية القومية العربية : الدور التاريخي قبيل الاستقلال» ، المستقبل العربي ٤١ (١٩٨٢) : ٨٠-٨٢ .

٢٦- محمد مهدي البصير ، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر (بغداد ، ١٩٤٦) ، ٣٤٤ ؛ علي الخاقاني ، شعراء الحلة أو البابليات ، ٥ أجزاء (بغداد ، ١٩٥١-١٩٥٣) ، ٣ : ٢٣٠ ؛ نظمي ، «شيعة العراق» ، ٨٠-٨١ ، ٩١-٩٣ .

٢٧- الخاقاني ، شعراء الحلة ، ٣ : ١٩٨-٢٠٣ ؛ نظمي ، «شيعة العراق» ، ٨٨ ، ٩٢ .

٢٨- كاشف الغطاء ، الدين والاسلام ، ٢ : ١١٠-١١٣ ، ١٢١ ، ١٢٤-١٢٧ ؛ الخاقاني ، شعراء الغري ، ٨ : ١١٢ .

٢٩- للاطلاع على محتوياتها انظر : Hairı, Shı'ısm, 118

٣٠- قوچاني ، سياحت شرق ، ٤٧٩-٤٨٢ ؛ الرهيمي ، تاريخ ، ١٥١ ؛ الوردي ، لمحات ، ٣ : ١٢٣-١٢٥ .

31- Arnold Wilson, Loyalties: Mesopotamia, 1914-1917 (London, 1930), 22; Great Britain, Office of the Civil Commissioner, The Arab of Mesopotamia, Basra, 1917, 86-87.

٣٢- جعفر المحبوبة ، ماضي النجف وحاضرها ، ٣ أجزاء (النجف ، ١٩٥٥-١٩٥٨) ، ١ : ٣٤٠-٣٤١ ؛ عبد الله النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت ، ١٩٧٣) ٨٦-٨٧ . انظر أيضاً ؛ Werner Ende, "Iraq in World War I: The Turks, the Germans and the Shi'ite Mujtahids' Call for Jihad," in, Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants, ed. Rudolph Peters (Leiden, 1981), 57-71.

33- Peter Sluglett, Britain in Iraq, 1914-1932 (London, 1976), 14; Elie Kedourie, England and the Middle East (London, 1956), 176.

34- Kedourie, England 179-183; وميض نظمي ، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق (بيروت ، ١٩٨٤) ، ١٣٢ ، ١٧١ (هامش) .

35- Kedourie, England, 183-84; Philip Ireland, Iraq: A Study in Political Development (New York, 1938, reprint , 1970), 161.

٣٦- للاطلاع علي أراء القطاعات المختلفة لسكان العراق انظر ؛ Self Determination in Iraq, 1919, FO 248/1250.

٣٧- قيل ان هذه المذكرة قوبلت فيما بعد بمذكرة مضادة وقعها معارضون للحكم البريطاني : الوردي ، لمحات ، ١,٥ : ٧٢ .

38- Self Determination, FO 248/1250.تقييم المواقف السياسية لهؤلاء المجتهدين يرد في : Prominent Personalities in Najaf and Shamiyya, Appendix 3, Great Britain, Administration Reports for 1918, Najaf, CO 696/1; Special Service Officer, Baghdad, 2 July 1926, Air 23/379.

39- Self Determination, FO 248/1250; الوردي ، لمحات ، ٥ ، ١ : ٧٨-٧٩ .

40- Self Determination, FO 248/1250; Weekly Summaries, Baghdad, 25 January and 20 September 1919, FO 248/1252;. الوردي ، لمحات ، ٥ ، ١ : ٨٦- ٨٧

٤١- كان هذا الراي مؤرخاً في ٩ ربيع الأول ١٣٣٧/ كانون الثاني/يناير ١٩١٩ : Self Determination, FO 248/1250

٤٢- كان هذا النص مؤرخاً في ١٥ ربيع الأول ١٣٣٧ . ويمكن العثور على نسخة منه في : عبد الرزاق الوهاب ، كربلاء في التاريخ (بغداد ، ١٩٣٥) ، ٤٨-٥١ . النفيسي يعطي ١٥ شوال ١١٣٧/أب / اغسطس ١٩١٩ تاريخ اعداد هذه المذكرة ولكنه لا يذكر مصدراً له : دور الشيعة ، ٢٠٩ .

٤٣- الوهاب ، كربلاء ، ٥٣ ؛ الوردي ، لمحات ، ٥,١ : ٦٧ .

44- Administrative Report of Political Officer, Hilla, Regarding Karbala and Status of Mujtahids, 5 April 1920, FO 371/5074/5285.

45- Weekly Summary, Baghdad, 25 January 1919, FO 248/1252;. الوهاب ، كربلاء ، ٤٤-٤٧

٤٦- مذكرتا الكاظمين وبغداد مؤرختان على التوالي في ٥ و ٩ ربيع الثاني ١٣٣٧/ شباط/ فبراير ١٩١٩: Self-Determination, FO 248/ 1250 وعبر المجتهدان الكبيران الشيرازي والاصفهاني عن رغبة مماثلة في رسالتهما الى الرئيس ولسن بتاريخ ١٢ جمادى الأولى ١٣٣٧/ آذار/ مارس ١٩١٩ . للاطلاع على محتوياتها انظر : محمد علي كمال الدين ، ثورة العشرين في ذكراها الخمسين (بغداد ، ١٩٧٠) ، ١٨٢ .

٤٧- انظر على سبيل المثال ، الوردي ، لمحات ، ٥,١ : ٣٤٥ ؛ عبد الله الفياض ، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ (بغداد ، ١٩٦٣) ، ٢٣٥ ؛ النفيسي ، دور الشيعة ، ١٤٨ ؛ نظمي ، الجذور السياسية وخاصة ص ١٢٦ ؛ غفل من الاسم ، الحركة الاسلامية في العراق (بيروت ، ١٩٨٥) ، ٤٢ ؛ Elie Kedourie, The Chatam House Version and other Middle Eastern Studies (London, 1970), 249-50; idem, England, 190; Amal Vinogradov, "The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics," IJMES 3 (1972): 124; Pierre-Jean Luizard, La Formation de l'Irak Contemporain: Le

Rôle politique des Uléma Chiites à la Fin de la Domination Ottomane et au Moment de la Construction de l'Eetat Iraqien (Paris, 1991), 403-13.

٤٨- الوردي، لمحات، ٥، ١: ١١٠- ١١١.

49- Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq, 2d ed. (Princeton, N.J., 1982), 172.

٥٠- أحمد الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية في العراق (بيروت، ١٩٨١)، ١٢٠، ٢٠-٢١، ٢٤؛ النفيسي، دور الشيعة، ١٣٨.

51- Mesopotamia Police, Abstracts of Intelligence, Baghdad, 10 July 1920, IO L/P&S 10/839.

٥٢- رسالة غير مؤرخة يقتبسها عبد الرزاق الحسني في: العراق في دوري الاحتلال والانتداب (صيدا، ١٩٣٥)، ١١٢.

53- Administrative Report of the Muntafiq Division, 1920, CO 696/3.

٥٤- الكاتب، تجربة الثورة، ٤٥- ٤٧ وخاصة ٢٦٥. انظر أيضاً: Civil

Commissioner, Baghdad, 5 August 1920, FO 371/5228/9849;
النفيسي ، دور الشيعة ، ١٤٢ ، ١٤٨ .

٥٥ - النفيسي ، المصدر السابق ، ١٣٨ ؛ Arnold Wilson, Mesopotama, 1917-1920: A Clash of Loyalties (London, 1931), 251; Kedourie, England, 183.

٥٦- الوردي ، لمحات ، ١,٥ ، ١٩٠ .

٥٧- للاطلاع على برنامجها السياسي انظر : مهدي البصير ، تاريخ القضية العراقية ، جزءان (بغداد ، ١٩٢٤) ، ١ ، ١٣٦-١٣٧ .

٥٨- الوردي ، لمحات ، ١,٥ ، ٩٧-٩٨ ؛ النفيسي ، دور الشيعة ، ١٢٦ ؛ عبد الدارجي ، جعفر أبو التمن ، ٨٢-٨٥ .

٥٩- ابراهيم الوائلي ، ثورة العشرين في الشعر العراقي (بغداد ، ١٩٦٨) ، ٣٧ .

60- Mesopotamian Police, Abstract of Intelligence, Baghdad, 22 May 1920, FO 371/5076/8448; الوردي ، لمحات ، ١,٥ ؛ ١٧٢-١٧٦ ، ١٨٨-١٩٣و ٢,٥ ؛ ٣١ .

٦١- الوائلي ، ثورة العشرين ، ٤١ ؛ الوردي ، لمحات ، ٥,١ : ١٩٣-١٩٤ ؛ رؤوف الواعظ ، الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث ، ١٩١٤-١٩٤١ (بغداد ، ١٩٧٤) ، ١٠٠ .

62- Mesopotamian Police, Abstract of Intelligence, Baghdad 22 and 29 May, 5 June 1920, FO 371/5076/8448, FO 371/5076/8611, and FO 371/5076/8864.

63- Wilson, Mesopotamia, 253.

٦٤- هذه الرسالة مؤرخة في ٩/ ١٠ رمضان ١٣٣٨ . للاطلاع على محتوياتها انظر : الحسني ، العراق ، ٩٧-٩٨ .

65- Batatu, The Old Social Classes, 82, 84.

66- "Brief Note on the Activities of the Anti-Government Party at Karbala," 14 July 1920, FO 371/5078/10653.

67- Batatu, The Old Social classes, 88; . الوردي ، لمحات ، ٥,١ ؛ ٢٤-٢٥

٦٨- عبد الرزاق الحسني ، الثورة العراقية الكبرى (صيدا ، ١٩٥٢) . لم تكن الفتوى مؤرخة وتقترح عدة تقارير تواريخ مختلفة بين نهاية حزيران/يونيو وبداية آب/ اغسطس .

٦٩- للاطلاع على الرسائل الموجهة من الاصفهاني الى القبائل لزيادة حوافزها انظر : الوردي ، لمحات ، ج٥ ، ٧٧-٧٨ .

70- Administration Report of the Muntafiq Division, 1920, CO 696/3.

الجزء الثاني

الدولة والشيعة

الفصل الثالث

ممارسة السيطرة الاجتماعية

أوجد تاسيس العراق الحديث حقائق جديدة . فلقد كفت البلاد عن كونها الأرض الحدودية الفاصلة بين الامبراطوريةالعثمانية السنية وايران الشيعية ، مثلما كانت على امتداد قرون ، وأصبحت فكرة «الجامعة العربية» (Pan-Arabism) ، كما كانت تسمى الوحدة العربية ، هي الايديولوجيا القومية الأساسية في الدولة الجديدة . وفي أب/ اغسطس ١٩٢١ نصب البريطانيون فيصل ملكاً ، وشُكِّلت حكومة . وظل العراق تحت الانتداب البريطاني حتى تشرين الأول / اكتوبر ١٩٣٢ عندما نال استقلالم من بريطانيا . ولكن بريطانيا احتفظت بنفوذ لها في البلاد طيلة السنوات الست وعشرين التالية حتى ثورة ١٩٥٨ . وكانت السياسة الداخلية واقعة تحت سيطرة البريطانيين والضباط العثمانيين السابقين ، السنة ، والعائلة المالكة (الشريفيين) في البلاط . وفي حين ان مناحي عديدة من الحياة السياسية العراقية في ظل الحكم الملكي ، كانت تعكس الدوافع المختلفة لهذه المجموعات الثلاث فانها كانت تتشاطر قدراً من المصلحة المشتركة في محاولتها تقويض موقع الاسلام الشيعي في العراق . واستمرت محاولة الدولة لتحجيم الاسلام الشيعي بعد سقوط الملكية في عام ١٩٥٨ ، لتبلغ هذه المحاولة ذروتها في ظل البعث عندما عملت

الحكومة للاستئثار بكل نواحي الحياة العامة في العراق .

احتواء المجتهدين

كان النزاع بين المجتهدين الشيعة وساسة العراق السنة في أوائل العشرينات ، ينبع من الصدام بين العملية التي بدأت في منتصف القرن الثامن عشر لتكوين دولة شيعية من جهة وإقامة النظام الملكي العراقي من الجهة الأخرى . وتجلى هذا النزاع في صراع الفئتين حول طبيعة الحكم وكذلك من أجل السيطرة على السكان الشيعة في الدولة الجديدة . وباندحار ثورة ١٩٢٠ تعرضت سلطة المجتهدين في العراق الى ضربة موجعة . واذ لاحظ البريطانيون ان الغالبية العظمى من المجتهدين كانوا رعايا ايرانيين «تصطبغ» نظرتهم السياسية بألوان الأحداث التي تقع في ايران ، فقد أصروا على انه من وجهة النظر الوطنية العراقية ، ينبغي الابتعاد عن تدخل العلماء في التعامل مع الثورة . ورفض البريطانيون ان يسمحوا للمجتهد الأكبر شيخ الشريعة الاصفهاني بالتفاوض حول شروط استسلام العشائر الشيعية الثائرة بغية الحد من نفوذ المجتهدين بين عشائر منطقتي السماوة والرميثة . وبرفضهم ادعاء العلماء وشيوخ القبائل بان الاصفهاني يمثل الرأي العام الشيعي ، منع البريطانيون اي مجتهد من ممارسة سلطة دولة داخل الدولة[1] .

وزاد عجز المجتهدين عن الاتفاق على مجتهد أكبر واحد بعد وفاة شيخ الشريعة الاصفهاني في كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٠ ، من تحجيم سلطة المؤسسة الدينية الشيعية في العراق . ورغم ان القيادة الدينية الشيعية في العراق أصبحت ابتداء من القرن التاسع عشر ، أكثر مركزية منها في الفترات السابقة فان مؤسسة دينية شيعية هرمية رسمية لم تُستحدث ، ولم تنشأ أي آلية واضحة لاختيار أو تعيين المجتهد الأعلى . وهكذا اندلع

صراع على القيادة الدينية الشيعية مرة أخرى في النجف في القرن العشرين كما حدث في الفترة التي أعقبت وفاة المجتهد الأكبر مرتضى الأنصاري (١٨٦٤) . وفي حين ان مجتهدين عدة ، أبرزهم أبو الحسن الاصفهاني ومحمد حسين النائيني ومحمد فيروز ابادي ، ادعوا حق القيادة ، فان أياً منهم لم يتمكن من فرض نفسه مجتهداً أكبر لسنوات عديدة .

ان غياب مجتهد أكبر واحد معترف به ، ليكون المرجع الشيعي الأعلى ، واتساع الشقة التي باعدت بين رجال العشائر العرب والمجتهدين الفرس ، عززا موقع المجتهدين العرب الأدنى مرتبة في العراق . وكان بعض المجتهدين العرب ينتسبون في الأصل الى قبائل عربية في العراق (أبرزهم علي كاشف الغطاء وابنه أحمد ، اللذان ينحدران من اتحاد المنتفق) . وقد حاول هؤلاء المجتهدون استخدام صلتهم العشائرية لتقوية موقعهم ذاته بين السكان وداخل المؤسسة الهرمية الدينية الشيعية . واتهمت عشائر الفرات الأوسط المجتهدين الفرس بالتعيش من ثروات العراق وقيادة الناس في طريق الضلال خلال الثورة . وأطلقت تلميحات بانه لربما كان من المناسب ان يعودوا الى ايران ويتركوا توجيه الشيعة العرب للمجتهدين العرب . وازاء هذا المزاج لدى رجال العشائر ربما لم يكن من المستغرب تماماً انه حتى سيد علي اليزدي ، نجل المجتهد الأكبر كاظم اليزدي الذي لم تكن مرتبته عالية بالمقارنة مع المجتهدين الفرس الثلاثة الأخرين ، تمكن من استثمار الاحترام الذي تمتع به والده فيما مضى ، لزيادة نفوذه بين العشائر . وقد تعزز موقعه باعلانه في أحيان كثيرة انه على الرغم من أصوله الفارسية يعتبر نفسه عربياً وعراقياً . وتولى علي فيما بعد منصب مجتهد أول في تقدير عشائر الحلة والشامية[٢] . وكما سيتضح لاحقاً في هذا الفصل ، وفي أماكن أخرى من هذا الكتاب فان هذه التحديات التي جوبه بها موقع المجتهدين الفرس الكبار ازدادت شدة في السنوات التالية .

وبعد هزيمة المجتهدين في محاولتهم طرد البريطانيين بالثورة

وانقسامهم على قضية القيادة الدينية لم يكن أمامهم من خيار يذكر سوى القبول بتنصيب فيصل ملكاً على العراق . وكان من الصعب عليهم اسقاط ترشيح فيصل وهم الذين طلبوا بانفسهم ان يكون أحد أنجال الشريف حسين ملكاً على العراق في استفتاء ١٩١٩ . ومن وجهة نظرهم لربما كانت هناك منافع تجنى من تنصيب احد أنجال الشريف ملكاً على العراق . فالمجتهدون اذ كانوا يدركون مشاعر العداء بين الشريفيين وعائلة سعود الحجازية التي اعتنقت المذهب الوهابي ، عولوا على قيام فيصل بالدفاع عن الاسلام الشيعي في العراق ضد الهجمات الوهابية المحتملة في المستقبل عن طريق اخوان ابن سعود[٣] . كما ان فيصل أكد لبعض المجتهدين الكبار ، على مايبدو ، انه جاء الى العراق لينقذه من البريطانيين فقادهم بذلك الى الأمل في ان يتمكنوا من طرد البريطانيين بمساعدة الملك . ومع ذلك كان تاييد المجتهدين لفيصل تاييداً مشروطاً ، كما يتبين من موقف الشيخ مهدي الخالصي والسيد محمد الصدر ، أكبر اثنين بين مجتهدي الكاظمين ، ورغم ان فيصل تمكن من الحصول على تعهد بالبيعة من الخالصي فان الأخير اشترط ان يكون حكم الملك حراً من التدخل الأجنبي وان يوافق على التقييد ببرلمان . ويقال ان الصدر حتى طالب برفض الملك الانتداب البريطاني المقترح مقابل تعهده بمبايعة الملك[٤] . وكان المجتهدون بمنحهم فيصل دعماً مشروطاً ، يأملون في الحيلولة دون اقامة حكم قوي في العراق ، والتأثير في السياسة الوطنية . . .

ومع ذلك نظر فيصل بتوجس الى سلطة المجتهدين وعمل على اجتثاثها . وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢١ أجرى الملك حديثاً مع السير بيرسي لورين ، الوزير البريطاني المعين حديثاً لدى ايران ، الذي توقف في بغداد في طريقه الى طهران . وبحث الاثنان عجز الحكومة الايرانية عن دعوة البرلمان الى الاجتماع للتصديق على اتفاقية ١٩١٩ الإنكلو - ايرانية والغاء حكومة سيد ضياء الجديدة للاتفاقية في شباط/ فبراير ١٩٢١ . وأشار فيصل

في تقييمه للعوامل الرئيسية وراء هذا العمل ، الى دور المجتهدين الفرس في مدن العتبات المقدسة في العراق . وكتب لورين في تقريره ان الملك «أعرب بقوة عن الرأي القائل بانه لا يمكن تحقيق تقدم يبعث على الارتياح في الشؤون الفارسية ما لم يُحطَّم نفوذ العلماء»(٥) . وعندما أشار فيصل الى نفوذ المجتهدين في الشؤون الايرانية خلال حديثه مع لورين فانه لاريب كان يفكر بدورهم في قيادة ثورة ١٩٢٠ في العراق وكذلك رفضهم منحه تعهداً غير مشروط بالتاييد . وكما اثبت حكمه في العراق فان ميزة فيصل السياسية الأقوى ، كانت قدرته في السيطرة على البلاد بتحقيق التوازن بين الفئات المختلفة والتخفيف من شدة التضارب بين مصالحها . وكان وجود قوة معارضة شديدة الباس لحكمه من جانب المجتهدين ، أمراً لم يتمكن الملك من السكوت عليه . والحق انه بعد أسابيع قليلة من حديث فيصل مع لورين أشارت بعض التقارير البريطانية بان الملك كان متلهفاً بصفة خاصة على اضعاف نفوذ المجتهدين الفرس الذين اعتبرهم غير مخلصين للدولة العراقية(٦) . ولم يمض وقت طويل حتى سنحت الفرصة لذلك .

جرت في الفترة الواقعة بين كانون الأول / ديسمبر ١٩٢١ وآب / اغسطس ١٩٢٢ ، مباحثات في بغداد حول ابرام معاهدة انكلو-عراقية . وكان من المزمع ان تكون هناك معاهدة رئيسية تحدد شكل العلاقات الانكلو- عراقية واتفاقيات ثانوية تتعلق بالشؤون العسكرية والمالية وبعدد وواجبات المسؤولين البريطانيين الذين تستخدمهم الحكومة العراقية . وكانت النية في الأصل ان يسري مفعول المعاهدة عشرين عاماً . ورغم توقيع الحكومة عليها في تشرين الأول / اكتوبر ١٩٢٢ كان يتعين ان تصادق عليها الجمعية الدستورية التي كان من المزمع اجراء انتخاباتها في عام ١٩٢٣ . وتزامنت المناقشات حول المعاهدة والتحضيرات لانتخابات الجمعية الدستورية مع هجمات الاخوان على القبائل الشيعية في العراق ومع شن دعاية تركية تدعو الى الحكم الذاتي للكرد تحت السلطة التركية .

وفـي اذار / مـارس ١٩٢٢ أغـار اخـوان ابـن سـعـود عـلـى الـعـراق حـيـث هاجموا بعض قبائل المنتفق وقتلوا مئات من رجال العشائر . وشعر الأهالي بالـقـلـق من ان تـكـون هـذه مجرد مقـدمة لـهجوم أوسع يـشنـه الاخوان عـلـى البلاد ، وصورها المجتهدون على انها عمل ارتكب بتحريض من البريطانيين لاضعاف العراق . واذ ادعى المجتهدون ان الحكـومة العراقية عاجزة عن حماية القبائل من الاخوان ، سعوا الى اغتنام الفـرصة لتدعيـم موقعهم فـي البلاد . وبقـيادة أبـو الحسن الاصـفهـاني وحسيـن الـنـائـيـنـي ومهـدي الخـالصـي قرر المجتهدون عقد مـؤتمر فـي كربلاء بمناسبـة زيارة الشيعـة السنوية لـمرقد الامام الحسين فـي ١٥ شعبان (١٨ نيسان/ ابريل ١٩٢٢) بغيـة التفاكر حول الاجراءات الـمطـلـوبـة لـلـدفـاع عن الـعـراق ضـد الاخـوان . وحـذر المـسـؤولـون البـريطانيـون بان هدف الـمجتهـدين الحقيقي مـن اقتراح عقـد المؤتـمر هو تأميـن عهـد بالـطاعة مـن شيوخ الـعشائـر والاحتجاج عـلـى الانتداب . وكـانـوا يـخشون من انـه اذا جُنِّدت قوة عشـائرية ضـد الاخوان فـان الـمـجـتـهـديـن سوف يـستخدمونها في النهاية للتحريض داخل العراق .

وفي ١ نيسان / ابريـل وجه الخالصي دعوات الى زعماء العشـائر السنية والشيـعية للاجتـماع في كربلاء فـي ١٣ نيسان/ ابريـل ، قبل خمسـة أيام من موعد الزيـارة الحقيقي للمـرقد . كما دعا المجـتهدون علماء السنـة فـي بغداد والملك فيصل . وفي حين ان وفـداً من علـماء السنة وصل كربلاء فـانـه لم يكن يضم شـخصية هامة مثل مـحمود شكـري الألوسي الذي رفـض الموافقـة على شن هـجمات مـعاكسـة ضد الاخوان . ورغم ان فـيصل وعـد في البـداية بـحضور المؤتـمر في ١٤ نيـسان/ ابريل فـانـه لم يات بـسبب الضـغوط التي مـارسها السير بيرسي كـوكس . وكانت حصيلة المؤتـمر اعداد مذكـرة دعت الى تجنيد وتـسليم قوة عشائرية تكون تحت قيادة فيصل لمقاتلة الاخوان[٧] . واخفقت محاولة الـمجتهدين لاسـتخدام مؤتـمركربـلاء من أجل التحريـض ضد الانتداب ، أساساً بسـبب رفض شيوخ العشـائر الكبيرة الـوقوف الى جانب الـمجـتهدين ،

وهو قرار سافسره لاحقاً في هذا الفصل لدى التطرق الى شيوخ العشائر .

وبعد ان فشل الاصفهاني والنائيني والخالصي في تنظيم حركة معادية لبريطانيا من خلال مؤتمر كربلاء ،ركزوا معارضتهم الآن على المعاهدة الانكلو-عراقية المقترحة والانتخابات المزمعة . ومن وجهة نظر المجتهدين فإن فيصل نكث بوعده لهم بتحرير العراق من السيطرة البريطانية ، ووصم بعض المجتهدين الملك الآن بانه «عميل» بريطاني . واعتبر المجتهدون تخلف فيصل عن حضور مؤتمركربلاء دليلاً على تبعيته المتزايدة للبريطانيين . وخافوا من ان يستطيع البريطانيون من خلال الملك ، مواصلة تدعيم موقعهم في البلد واضعاف مركز المجتهدين . كما شعر المجتهدون بالقلق ازاء عملية سياسية من شانها تمكين الناس الاعتياديين من انتخاب ممثلين عنهم للبرلمان . وكان هذا ينطوي على خطر عدم انتخاب ممثلي المجتهدين لأن من المرجح ان يمارس البريطانيون والحكومة العراقية ضغوطهم لاختيار مرشحيهم .والحق ان المجتهدين اعتبروا الانتخابات «حكماً بالاعدام على الأمة الاسلامية» وقيل انهم اعتبروها قادرة على تقليص موقعهم في الدولة العراقية الى مستوى مماثل لموقع الفاتيكان في ايطاليا[٨] .

وفي ٢٠ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٢٢ أوعز وزير الداخلية عبد المحسن السعدون الى المحافظين المحليين (متصرفي الألوية) بمباشرة التحضير لانتخابات الجميعة الدستورية التي لم يكن يحق التصويت فيها الا للذكور ممن تجاوزوا سن الحادية والعشرين . وبموافقة فيصل صدرت أيضاً تعليمات الى المحافظين لحث الناخبين بصرة خفية على ان لا ينتخبوا الا المرشحين الذين من المرجح ان يصادقوا على الاتفاقية الانكلو-عراقية المقترحة[٩] . وبحلول ٥ تشرين الثاني / نوفمبر أصدر الخالصي والاصفهاني والنائيني فتاوى تعلن عدم شرعية اشتراك المسلمين في الانتخابات . وهددت بعض هذه الفتاوى بتكفير من يعصون حكم

المجتهدين . وجاء في احدى فتاوى الخالصي «قد حكمنا بحرمة الانتخابات والمشارك فيها معادٍ لله ولرسوله وائمة المسلمين ولايدفن في مقابر المسلمين» . وتضمنت فتوى اخرى أصدرها الاصفهاني ، تهديداً بان اي مسلم يشارك في الانتخابات ستحرم عليه زوجته ويمنع من دخول الحمامات العامة وينبذه سائر المسلمين(١٠) . وقد وردت فيما بعد تقارير من كربلاء وبعقوبة بان اللجنة الانتخابية المحلية قدمت استقالتها .

ولمدة تسعة أشهر تقريباً كان من المتعذر التحضير للانتخابات في لواء كربلاء وفي مناطق أخرى من العراق حيث اتبع السكان الشيعة فتاوى المجتهدين . وحتى سنّة في أماكن بعيدة مثل الموصل تأثروا بالفتاوى ، لربما بسبب خوف الأهالي من ان سجلات الانتخابات يمكن ان تستخدم للتجنيد . وازدادت هذه المجابهة حدة بفعل الحقيقة الماثلة في ان شيوخ العشائر الكبيرة استاؤا في ذلك الوقت من قلة عدد المقاعد التي خصصت لهم في الجمعية الدستورية . فبما ان عشرين مقعداً فقط من مجموع مئة مقعد خصصت بموجب قانون الانتخابات للعشائر ، لربما خاف الشيوخ من أن يكتسحهم رجال المدن في المجلس . لذا سعوا الى استخدام فتاوى المجتهدين لممارسة ضغوط على الملك والحكومة بهدف زيادة حصتهم من الدوائر الانتخابية(١١) .

وحاول المجتهدون استثمار المجابهة لاضعاف فيصل والحكومة وتحريض السكان على الثورة من جديد . وقد شجعتهم في ذلك استقالة حكومة لويد جورج الائتلافية في تشرين الثاني / نوفمبر والأنباء الواردة من بريطانيا بان الحكومة البريطانية الجديدة تفكر بالجلاء عن العراق . كما أفاد المجتهدون من حقيقة ان البريطانيين في ذلك الوقت لم يضمنوا الموصل للعراق بعد وبالتالي كان هناك احتمال ان تندلع الحرب بين بريطانيا وتركيا . وقد نشرت تركيا قواتها على طول حدود العراق الشمالية فيما راحت الدعاية التركية تصور البريطانيين على انهم كفار وتدعو الى الحكم الذاتي

للعرب تحت السلطة التركية[١٢] . وفي كربلاء تحدثت التقارير عن قيام سيد محلي يحث السكان على اعداد مذكرة الى مصطفى كمال تدعوه للاستيلاء على العراق . وفي الكاظمين علقت في المساجد فتاوى تحرم الدفاع عن العراق ضد الأتراك . والصقت في جوامع النجف أيضاً منشورات موقعة باسم «خدام الاسلام» وقد دعا منشور منها على الأقل الى الثورة بلغة واضحة :

«أيها الزعماء الذين تدافعون عن دين رب المسلمين ! أيها المسلمون الذين تسكنون في هذا البلد ! يا من تعيشون في هذه الأرض الطاهرة! أين الحمية الاسلامية والوطنية ؟ أين الذي يقتدي بمثال أجداده ويسعى الى اعلاء راية الاسلام ؟ أيها الأخوة ، ابحثوا عن المناسبة واستفيقوا من سباتكم ، طالبوا بحقوقكم المشروعة ، وباستقلالكم التام وحريتكم الكاملة من المغتصبين»[١٣] .

وبحلول حزيران / يونيو ١٩٢٣ بدأ الحظر الذي فرضه المجتهدون على الانتخابات يفقد مفعوله في بغداد والبصرة والمنتفق والعمارة والكوت والديوانية وديالى . وتحسن موقف فيصل والحكومة نوعاً ما بسبب انسحاب القوات التركية من الشمال وانحسار الدعاية التركية في العراق ، وبفضل مقترح بريطانيا بتخفيض فترة سريان الاتفاقية الانكلو-عراقية من عشرين عاماً الى أربعة أعوام . لذا اضطر المجتهدون الى اصدار فتاوى جديدة لتعزيز أثر فتاواهم السابقة . وسرت في ذلك الوقت حتى شائعات تقول ان المجتهدين يفكرون باصدار فتاوى ضد فيصل ولاشرعية الحكومة العراقية بتركيبتها حينذاك[١٤] .

وكانت الحملة الشعواء بصفة خاصة التي نظمها مهدي الخالصي وأبناؤه الثلاثة وابن أخيه ضد الانتخابات ، قد اشتملت على شن هجوم

مباشر ضد فيصل ، وتحدت محاولة الملك بسط سلطانه على العراق . وأعلن مهدي الخالصي ان تعهده بمبايعة فيصل يعتبر لاغياً لأن الملك نكث بوعده بمعارضة الوجود البريطاني في العراق . وأصدر أحد أنجال الخالصي ، الذي هرب من العراق إلى إيران في آب / اغسطس ١٩٢٢ بسبب دوره في قيادة حملة التحريض ضد البريطانيين ، بيانات عديدة في ايران يطالب فيها ، من بين ما يطالب به ، بالغاء الانتداب على الفور وتشكيل حكومة وطنية عراقية . كما اتهم أحد البيانات الملك بخيانة الشعب العراقي وبيع العراق للبريطانيين . ووُصِفت موافقة فيصل على المعاهدة الانكلو-عراقية بانها اهانة للشرع الاسلامي لان المادة الثانية عشرة من المعاهدة المقترحة تجيز النشاط التبشيري في العراق . ووصلت نسخ من البيان الى العراق بعد فترة وجيزة من نشره في طهران [١٥] .

وأصبح فيصل الآن عازماً على تحطيم سلطة المجتهدين الكبار باجبارهم على مغادرة البلاد . وكان الملك ، على الأقل قد فكر بهذه الخطوة منذ نيسان/ ابريل ١٩٢٣ . كما دعا اليها رئيس الوزراء السني الجديد عبد المحسن السعدون الذي حل محل النقيب الذي تقدم به العمر ، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٢ ، ونظر الى المجتهدين الفرس على انهم اجانب في العراق . وبحلول حزيران/ يونيو كان واضحاً ان المسؤولين البريطانيين في البلاد أيضاً فكروا بهذه الخطوة ، أكثر من أي اجراء أخر ، بوصفها الخطوة التي من المحتمل ان توفر فرصة لاجراء انتخابات الجمعية التأسيسية . واذ كانت الحكومة تعلم ان الغالبية العظمى من المجتهدين مواطنون ايرانيون فقد أدخلت تعديلاً على قانون الهجرة المعمول به ، في ٩ حزيران / يونيو ١٩٢٣ ، يجيز ابعاد الأجانب الذين يمارسون نشاطاً معادياً للحكومة . كما نشرت مقالات في صحيفة «العاصمة» البغدادية تدعو الى اتخاذ اجراءات ضد «أولئك العملاء الذين لا ينتمون الى العراق» . وهكذا بدأت الحكومة تهيئة الرأي العام لخطوتها المبيتة[١٦] .

وفي ٢١ حزيران / يونيو اعتقل أحد أبناء شقيق مهدي الخالصي وهو يحاول الصاق نسخة من فتوى معارضة للانتخابات على باب مسجد الكاظمين . وفي ذلك المساء نفسه اعتقل أيضاً اثنان من أبناء الخالصي على أساس انهم حاولوا اطلاق سراح ابن أخ الخالصي عنوة . وفي الثالث والعشرين من الشهر أمر مهدي الخالصي بغلق الأسواق في الكاظمين وبغداد . وتحركت الحكومة على وجه السرعة . وفي ليلة الخامس والعشرين اعتُقل مهدي الخالصي ، وكان ذلك عملاً نفذ بموافقة الملك . وفي اليوم التالي ابعد الخالصي وأبناؤه وابن أخيه ، وكلهم عرب أخذوا الجنسية الايرانية خلال الفترة العثمانية لتفادي التجنيد ، الى عدن بموجب الحكم الجديد في قانون الهجرة العراقي . وغادر أبرز تسعة مجتهدين فرس في مدن العتبات المقدسة ، ومنهم النائيني والاصفهاني ، العراق الى ايران في ٢ تموز / يوليو واستقروا في قم وذلك في عمل احتجاجي تعوزه الحكمة وكان مدعاة لأن تتنفس الحكومة الصعداء لاقدامهم عليه . وفي تشرين الأول / اكتوبر انضم اليهم مهدي الخالصي الذي أدى فريضة الحج في مكة عقب ابعاده الى عدن(١٧) .

وفي ايران نشب خلاف بين الخالصي والمجتهدين الاخرين . وقيل ان الخالصي أصدر بعد وصوله الى ايران فتوى قضى فيها بأن جزءاً من الخمس الذي يخصصه الأتقياء الشيعة للخدمات الدينية العامة وللسادة ينبغي ان يُدفع الأن الى الحكومة الايرانية لتمكينها من تعزيز قواتها المسلحة . كما دعا الخالصي الى تخصيص العوائد المتحققة من وقف ضريحي الكاظمين ومشهد لنفس الغرض . ولاقت فتوى الخالصي التي ربما كانت موجهة لاستهلاك الحكومة الايرانية ، رفض المجتهدين الاخرين لأن تنفيذها كان يعني توجيه ضربة لمصادر دخلهم ذاتها ومصادر دخل العتبات المقدسة . وذهب النائيني الى حد القول ان نية الخالصي كانت ، على مايبدو ، العمل ضد مبادئ الاسلام(١٨) . وقد أتاح هذا الخلاف للمجتهدين امكانية الابتعاد عن الخالصي والسعي الى التفاوض حول شروط عودتهم للعراق بدونه .

وكان المجتهدون متلهفين للعودة الى النجف من أجل الحفاظ على مركز المدينة المرموق وتفادي فقدان الاحترام بين أتباعهم في العراق . وكانت اقامتهم في قم قد أثارت بعض التوترات بينهم وبين رجل الدين الأكبر هناك ، عبد الكريم الحائري الذي كان يسعى حينذاك لتثبيت مركزه وفتح مدرسة خاصة به في هذه المدينة . ولم يعرب الحائري في العلن عن تاييده التام لموقف المجتهدين النجفيين ولم يقد حركة جماهيرية دعماً لهم ، كما كانوا على الأرجح يتوقعون منه . وفي الوقت الذي لا توجد فيه مؤشرات على ان الحائري نفسه سعى الى اضعاف موقف المجتهدين النجفيين فان بعض العلماء الايرانيين الآخرين حاولوا استخدام هذه الواقعة لتعزيز قوتهم في مواجهة المجتهدين النجفيين وكذلك لتقوية موقع قم كمركز أكاديمي شيعي على حساب النجف وكربلاء(١٩) . كما أن فكرة المؤسسة الدينية الشيعية حينذاك كانت تذهب الى ان النجف ينبغي ان تكون مقر المجتهد الأكبر الذي يناط به هذا المركز . وقد اعتبر النائيني والاصفهاني نفسيهما من المرشحين الأقوياء لهذا المنصب . وفي شباط/ فبراير كتب الشيخ جواد الجواهري من النجف الى النائيني يتوسل به وبالمجتهدين الآخرين ان يعودوا والا فانهم سيفقدون موقعهم في العراق ؛ حيث أخذ مجتهدون آخرون يحتلونه بوتيرة متسارعة . ويبدو ان فيروز ابادي الذي بقي في النجف ، كان يعد العدة من أجل الاعتراف به مجتهداً أكبر(٢٠) . يضاف الى ذلك ان المجتهدين كانوا أصحاب عقارات ومختلف الممتلكات الأخرى فضلاً عن توزيع الأموال الخيرية توزيعاً مجزياً في العراق ، فيما كانوا يفتقرون الى القاعدة الاقتصادية المتينة في قم : وبعث النائيني والاصفهاني اللذان وصفا نفسيهما بالمفلسين ، برسائل الى وكلائهما في النجف في كانون الثاني/ يناير ١٩٢٤ يوعزان لهم فيها ببيع ممتلكات يديرها المجتهدون لتغطية مصروفاتهم في ايران(٢١) .

وبعد فترة مديدة من المفاوضات التي كان الهدف منها اطلاق

المجتهدين والانتقاص من منزلتهم بين اتباعهم الشيعة ، سُمِح للمجتهدين بالعودة الى العراق في ٢٢ نيسان / ابريل ١٩٢٤ . وفي ذلك الوقت كان الخالصي قد توفي على اثر سكتة دماغية ، وانتخابات الجمعية التأسيسية انجزت والمعاهدة الانكلو-عراقية صُدِّقت[٢٢] .

وكانت لابعاد الخالصي ورحيل كبار المجتهدين الى ايران ، آثار عميقة على المجتمع الشيعي العراقي والعلاقة بين الدين والدولة في العراق وموقع الاسلام الشيعي في العراق وايران . وكتب كينّهان كورنواليس ، المستشار البريطاني لوزارة الداخلية العراقية ، الى هنري دوبس ، المندوب السامي الجديد ، يقول ان الاجراء الذي اتخذ بحق الخالصي كان «ذا أهمية تاريخية» لأنه وجه «ضربة قاصمة» الى النفوذ الفارسي في العراق «وأظهر للناس لأول مرة ان لديهم حكومة تستطيع العمل بقوة وفاعلية بمبادرتها الخاصة»[٢٣] . ودوبس نفسه كتب : «هناك في الوقت الحاضر فرصة فريدة يمكن من خلالها تطهير المدن الشيعية المقدسة من هيمنة النفوذ الفارسي الذي مورس لسنوات على حساب المصالح العربية الحقيقية بهدف اطالة الفوضى . . . بين القبائل . وقد لا تكرر مثل هذه الفرصة السانحة أبداً»[٢٤] .

وكان موقف قطاعات واسعة من المجتمع الشيعي ، لم تتخذ جانب أحد ، من قضية المجتهدين الفرس ، يشير الى تناقص سلطة هؤلاء المجتهدين وكذلك الى اتساع الفجوة الفاصلة بينهم وبين الأهالي في العراق . وكان سكان بغداد والبصرة من العرب الشيعة أول من أبدوا استعدادهم للعمل مع الملك والحكومة لأنهم اعتبروا ذلك خير وسيلة لتحسين موقعهم الاقتصادي - الاجتماعي في الدولة . وقدم وفد من كبار الشخصيات الشيعية في بغداد بياناً الى فيصل في كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٣ . وأكدت محتوياته اقتناع الموقعين بان الطائفة الشيعية أخطأت في معارضتها للمعاهدة ، واقترحوا اجراء تغيير جذري في السياسة المتبعة ازاء الدولة . وفي الفرات والعمارة والناصرية لم يسبب رحيل المجتهدين

الفرس حركة تذكر بين السكان العرب . ولم يبد شيوخ العشائر تحمساً للقيام بعمل متهور تأييداً للمجتهدين ، وفي عموم العراق كسبت الحكومة احتراماً متزايداً لموقفها الحازم ضد المجتهدين(٢٥) .

وزاد رحيل المجتهدين الكبار من وطأة فراغ السلطة الذي أوجده في المؤسسة الهرمية الدينية الشيعية في العراق ، غياب المجتهد الأكبر المعترف به بعد وفاة شيخ الشريعة الاصفهاني . واستغلت الحكومة المنافسة المحتدمة التي اندلعت بين المجتهدين العرب والفرس على القيادة لتحجيم رجال الدين الشيعة في العراق . وحتى قبل رحيل المجتهدين كان العديد من المجتهدين العرب ذوي المراتب الدنيا نسبياً ، وفي مقدمتهم علي كاشف الغطاء ونجله أحمد ، رغم خوفهم من تحدي المجتهدين الفرس علناً ، قد ابلغوا أتباعهم في المجالس الخاصة بانهم لا يؤيدون مقاطعة الانتخابات . وبعد رحيل المجتهدين زُعم في ايران ان البريطانيين رشوا العديد من كبار المجتهدين في العراق ، وخاصة فيروز ابادي ، «لشراء رجال الدين العرب» من أجل اعلان شرعية الانتخابات(٢٦) . وسعى المجتهدون العرب في تأييدهم الهادئ للانتخابات ، الى زيادة نفوذهم الخاص بين السكان الشيعة وبذلك تحسين موقعهم داخل المؤسسة الهرمية الدينية . واستمر التحدي الذي واجه قيادة المجتهدين الفرس الأبرز ، بعد عودة هؤلاء الى العراق .

وفي كانون الأول / ديسمبر ١٩٢٥ لوحظ نشوب صراع حاد داخل المؤسسة الدينية الشيعية ، شقهاالى معسكرين : المعسكر الفارسي بقيادة الاصفهاني والنائيني والمعسكر العربي بقيادة أحمد كاشف الغطاء . وظهر الصراع على السطح عندما طلب أحد السادة العرب ، وهو صالح الحلي الذي كان الأشهر بين الخطباء وقادة التعازي في العراق حينذاك ، من الاصفهاني تقديم موارد مالية لبناء حسينية يقام فيها عزاء الامام الحسين في العمارة . وقد رفض الاصفهاني ، الذي أصدر في حوالي ذلك الوقت فتوى يحرم فيها

الكثير من الممارسات المرتبطة بذكرى عاشوراء (انظر الفصل الخامس) ، ان يعطي المال الى الحلي فشرع هذا يتهجم على الاصفهاني في خطبه العامة . وعلى أثر ذلك أعلن الأصفهاني ان من المحرم على الحلي القاء خطبه واعتبره فاسقاً . وأعلن أحمد كاشف الغطاء اعلان الأصفهاني باطلاً وخصص مبلغاً من المال للحلي في محاولة لتعزيز موقعه داخل المؤسسة الهرمية الدينية في العراق(٢٧) .

وأعقب هذا النزاع نشاط دعائي مارسه المعسكران لكسب التأييد بين السكان الشيعة . ونال المجتهدون العرب تأييد الكثير من كبار شيوخ العشائر والملاك في الديوانية حيث عارض هؤلاء تطبيق نظام جديد لتقدير محصول الرز لأغراض الضرائب . وتوجه الشيوخ أولاً بمناشدة الى المجتهدين الفرس الكبار لكسب تأييدهم ضد النظام الضريبي الجديد . ولكن المجتهدين الفرس رفضوا مناشدتهم على أساس ان الشيوخ تجاهلوا محنة المجتهدين عندما غادروا محتجين الى ايران . كما نال أحمد كاشف الغطاء تأييد متصرف لواء كربلاء الذي كان يسعى الى اضعاف موقع المجتهدين الفرس . ولم يتمكن المجتهدون الفرس من التغلب على التحدي الذي واجه سلطتهم الا في نيسان/ ابريل ١٩٢٦ بعد وفاة أحمد كاشف الغطاء ، وتم التوصل الى مصالحة مؤقتة(٢٨) .

وعاد الصراع العربي- الفارسي الى الظهور في عام ١٩٣٢ مع مشاركة الحكومة بنشاط في النزاع ووقوفها الى جانب المجتهدين العرب . وكان سبب العلة مرة أخرى صالح الحلي . فلقد كان يلقي المواعظ في المناطق الشيعية وخاصة في العمارة موجهاً تعليقات محسوباً لها ان تغيظ الأصفهاني والنائيني . وجادل الحلي قائلاً ان ثلث التركة العقارية للمتوفين الشيعة التي كانت تُسلَّم الى كبار المجتهدين ، ينبغي ان يُدفع بدلاً من ذلك الى الفقراء من خلال المؤسسات الدينية الخيرية في أحيائهم أو من خلاله هو . ودعم الحلي في حملته اثنان من كبار المجتهدين العرب هما

محمد حسين كاشف الغطاء (توفي عام ١٩٥٤) ومحمد علي بحر العلوم (توفي عام ١٩٣٦) . وكان كاشف الغطاء الذي برز بوصفه أشهر المجتهدين العرب في ظل الحكم الملكي ، ينافس حينذاك لاحتلال مرتبة أعلى في المؤسسة الهرمية الدينية الشيعية وكان خيار فيصل لتمثيل العراق في مؤتمر القدس الاسلامي الذي عقد في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣١ . ونصب بحر العلوم عيناً من أعيان الحكم الملكي . وقيل انه كان يقوم بدور حلقة الوصل بين الحكومة في بغداد وبين العلماء والفئات الاجتماعية الأخرى في النجف[٢٩] .

وتجلى صعود المجتهدين العرب الى موقع متقدم نسبياً في المؤسسات الهرمية الدينية الشيعية في العراق ، خلال العهد الملكي وبعده . وكان الشيعة العراقيون أحياناً يتجاهلون المرتبة الدنيا للمجتهدين العرب في المؤسسة الهرمية الشيعية العامة مقلدين مجتهدين (مثل محمد باقر الصدر ، توفي عام ١٩٨٠) كانوا يشعرون انهم منهم وقادرون على تلبية الحاجات المحددة للمجتمع الشيعي العراقي . ولكن الحكومة تمكنت في الوقت نفسه من ممارسة قدر من النفوذ على بعض المجتهدين العرب واستخدامهم لاضعاف موقع المجتهدين الفرس والحيلولة دون ظهور قيادة دينية شيعية قوية في العراق . وأدى عجز المؤسسة الدينية الشيعية عن ايجاد قيادة قوية مثلما فعلت في مطلع القرن العشرين ، الى عرقلة الاتصالات بين المجتهدين والمواطنين الاعتياديين في العراق الحديث ، وقد اعترف العلماء الشيعة بهذا الضعف وأشاروا الى الفجوات الاثنية واللغوية والثقافية التي تفصل بين المجتهدين الفرس الكبار والجماهير العربية ، والى عجز المجتهدين عن اقامة صلة بينهم وبين العامة من خلال العلماء العرب ذوي المستويات الوسيطة[٣٠] . واتسعت الفجوات بين المجتهدين والسكان العشائريين بتردي موقف السادة ، واعاقت إقامة الدولة ، وإدخال التعليم الحديث الصفات القدسية التي اسبغها السكان

المشائريون على السادة . كما أن انحسار سلطتهم في التوسط وممارسة النفوذ بين رجال العشائر كان نتيجة المنافسة الحادة بين السادة والموامنة الذين أرسلهم المجتهدون الكبار الى العشائر لتسوية أمور مثل الزواج والطلاق والميراث . ومع انتهاء النظام الملكي فقد مصطلح «السيد» كثيراً من معناه الديني السابق في العراق(٣١) . وتساعد الفجوات الفاصلة بين المجتهدين والقطاعات الأخرى من المجتمع الشيعي العراقي ، التي ساشير اليها في أجزاء لاحقة من الكتاب ، على تفسير السبب في ان المجتهدين في العراق ، بخلاف ايران ، اخفقوا عموماً في تعبئة الناس للعمل السياسي ضد الدولة في القرن العشرين .

وحققت الحكومات السنية العراقية المتعاقبة فصلاً أكثر وضوحاً بين الدين والدولة في العراق منه في ايران فحالت دون ظهور المجتهدين كقوة رئيسية في السياسة الوطنية العراقية . ففي ايران حيث كان هناك على امتداد قرون تفاعل وثيق بين الدين والسياسة ، كان رجال الدين يشكلون جزءاً من نخبة السلطة . كما انتخب علماء الى الجمعية التاسيسية في القرن العشرين . وفي مناسبات مختلفة تحت الحكم الملكي الايراني أقام العلماء والحكومة تحالفات بينهما حيث كان كل طرف يسعى الى خدمة مصالحه الخاصة . وتجلى نفوذ العلماء في السياسة الوطنية الايرانية وحاجة شاهات ايران الى اقامة تحالفات مع رجال الدين حين اعتمد رضا شاه وابنه محمد رضا على العلماء لاقامة حكمهما وتوطيد أركانه في ايران . كما كانت الحكومة تطلب أحياناً ، وتتلقى ، دعم علماء الدين في التعامل مع فصائل المعارضة الداخلية الأخرى ، مقابل تنازلات أدت الى نمو المؤسسات الدينية وتزايد نفوذ العلماء في السياسة الايرانية في القرن العشرين . وهكذا قامت الحكومة الايرانية ، في محاولتها مكافحة الشيوعية ، برعاية الدين ساعية الى تهدئة العلماء وتأليبهم ضد الحزب الشيوعي الايراني (تودة) . وأظهرت الحملة التي شنت ضد البهائيين في الفترة الواقعة بين ايار/ مايو

وحزيران/ يونيو ١٩٥٥ ، استعداد الحكومة لتهدئة وترضية العلماء حول القضايا المتعلقة بوضع الأقليات والحرية الدينية في ايران . وبالمقابل سمحت الحكومة الى نيل سكوت العلماء ، ان لم يكن تأييدهم لها ضد الوطنيين الذين اعترضوا على مقدار عوائد النفط الذي اقترحت مجموعة الشركات النفطية الغربية دفعه لايران وعلى انضمام ايران الى حلف بغداد . وكان من نتائج المجال الذي أفسحته الدولة لرجال الدين في ايران ، كما تجسد في الحملة ضد البهائيين ، ان ثقة العلماء تعاظمت بقدرتهم على التاثير في السياسة العامة خلال الشطر الأخير من القرن العشرين(٣٢) .

وعلى النقيض من ايران سعت الحكومات السنية المتعاقبة في العراق الى عزل المجتهدين الشيعة ورسم حدود أوضح بين الدين والسياسة في العراق . وان فيصل الذي كان يدرك أهمية الحد من السلطة السياسية للمجتهدين ، اغتنم فرصة رحيلهم الى ايران للعمل من أجل هذا الهدف . وهكذا ضمن الملك قبل ان يسمح للمجتهدين الكبار بالعودة ، تعهداً منهم بعدم التدخل في السياسة العراقية لاحقاً . ولاحظت الأجيال التالية من العلماء الشيعة نجاح الملكية في تحقيق فصل بين الدين والدولة في العراق(٣٣) . وكما سيتبين في الفصل التالي لدى تناول ثورة ١٩٣٥ ، فقد تمكنت الحكومة كذلك من منع المجتهدين من الظهوركقوة هامة في السياسة العراقية في العهد الملكي . وقلصت الدولة السنية مجالات نفوذ المجتهدين الشيعة في العراق ، ولم تتجل قدرتها على تحجيم نشاط رجال الدين الشيعة مثلما تجلت بنجاحها في الحد من سعة جماهيرهم بوقف انتشار المذهب الشيعي في البلاد . وفي عام ١٩٢٧ تعرض الدعاة الشيعة الى الاعتقال قرب كركوك وهم يحاولون كسب القرويين التركمان الى المذهب الشيعي الامامي(٣٤) . وليس هناك دليل يؤكد ان عدد الشيعة في العراق ازداد في السنوات اللاحقة نتيجة نشاط الدعاة الشيعة . وبقطع الطريق على انتشار المذهب الشيعي انتشاراً أوسع في العراق تمكنت الحكومة من انهاء عملية

التشييم التي جرت في البلاد خلال القرن التاسع عشر بالدرجة الأساسية .

لقد وجه قيام الدولة الحديثة ضربة الى موقع المجتهدين الشيعة في العراق ، وتجلى ذلك في انتقال القيادة الدينية (المرجعية) من النجف الى قم بعد وفاة أبو الحسن الأصفهاني في عام ١٩٤٦ وظهور حسين بروجردي فيما بعد بوصفه المجتهد الأكبر (مرجع التقليد) . وكان هذا التطور الذي سابحثه بقدر أكبرمن التفصيل في الفصل التاسع ، يجسد تراجع الاسلام الشيعي في العراق وصعوده في ايران خلال القرن العشرين .

تدبير أمر الشيوخ

اذا كان المجتهدون الكبار أحد المكونات الرئيسية للنخبة الشيعية في العراق قبل الملكية فإن شيوخ العشائر الكبيرة كانوا يشكلون العنصر المكون الأخر لهذه الفئة . وقد نجحت الدولة الحديثة في شق النخبة الشيعية . وفيما كانت الدولة تعمل على تقويض سلطة المجتهدين ، كانت تقدم الحوافز الاقتصادية والسياسية للشيوخ الكبار الذين كان غالبيتهم من الشيعة ، محولة اياهم الى لاعب في السياسة الوطنية .

وكما رأينا في الفصل الأول فإن السياسة العثمانية ازاء القبائل في القرن التاسع عشر أسفرت عن تشظي الاتحادات القبلية الكبيرة في العراق ، وأضعفت موقع شيوخها الكبار . وفي عشية الاحتلال البريطاني كان الضعف قد اعترى النظام القبلي عموماً في العراق ، وكانت السطوة السياسية والعسكرية لشيوخ العشائر في انحدار[٣٥] . وعلى النقيض من ذلك عزز البريطانيون موقع الشيوخ العشائريين الكبار الذين اعتبرهم البريطانيون خير وسط يمكن من خلاله ادارة الريف . ولقاء منح الشيوخ امتيازات اقتصادية كان يُنتظر منهم الحفاظ على النظام في قبائلهم والمساعدة في تنظيم جباية الضرائب . وأصبح الشيوخ تابعين للبريطانيين و «يحكمون لا

بسلطتهم وهيبتهم أو تاييد رجال عشائرهم واخلاصهم وانما بحكم الصلاحيات التي منحتها لهم السلطات البريطانية»[٣٦] .

وباقامة النظام الملكي تعزز الموقع الاقتصادي للشيوخ الكبار باعفاءات ضريبية مختلفة وازداد ثقلهم السياسي بانتخابهم للبرلمان . واستخدم البريطانيون الشيوخ لا لتحجيم الملك والحكومة فحسب بل ولاقامة توازن بين شيخ وآخر كذلك . ورغم تطلع الشريفيين الى اخضاع الشيوخ لسلطتهم فان الملك فيصل ومن ورثوه على العرش لم يفكروا بتدميرهم كفئة . فلقد كان الشريفيون يفتقرون الى القاعدتين الاقتصادية والسياسية في البلاد ، ويحتاجون الى الشيوخ لتقوية موقعهم في العراق . يضاف الى ذلك ان صعود ضباط ينحدرون من الطبقات المتوسطة ودون المتوسطة الى موقع قوة سياسية خلال الفترة الواقعة بين ١٩٣٦ و ١٩٤١ ، كان يهدد موقع الشريفيين والشيوخ على حد سواء ، مشجعاً على اقامة تحالف بين الفئتين استمر حتى سقوط الملكية في عام ١٩٥٨ . وتجسد هذا التحالف في مجالين : أولاً ، الاستيلاء على الأرض وتملكها بموجب قوانين شرعت بهدف خدمة المصالح الاقتصادية المشتركة للفئتين ، وثانياً ، العدد الكبير من المقاعد البرلمانية المخصصة للشيوخ ، والتي بلغت أعلى ذروة لها في فترة الوصي عبد الاله . ففي الوقت الذي بلغت فيه أعلى نسبة من المقاعد خصصت لهم في عام ١٩٣٣ ، زهاء ٢١ في المئة ، وصلت نسبتها الى حوالي ٣٨ في المئة في ايلول / سبتمبر ١٩٥٤ . كما كان ساسة بغداد على استعداد لتحويل شيوخ العشائر الى ارستقراطية اقطاعية لأنهم بدورهم كانوا يعتبرون الشيوخ عنصراً هاماً في الصراعات على السلطة بين الكتل المختلفة في العاصمة[٣٧] .

وكان تحالف حكام العراق الملكيين مع الشيوخ الكبار يختلف عن سياسة رضا شاه ازاء القبائل ، التي كانت سياسته تهدف الى اضعاف قوة الزعماء القبليين في ايران . فما ان انتهى اعتماد رضا شاه على قوة البختياريين

العسكرية حتى حطم المستويات العليا من تنظيمهم القبلي ، خلال الفترة الواقعة بين ١٩٢٧ و ١٩٢٩ . وأشعل نار الفتنة بين العوائل المختلفة ونقل عبء الضرائب الى كاهلها واجبر زعمائها على بيع أراضيهم للتجار المحليين وكذلك بيع أسهمهم النفطية للحكومة المركزية[٣٨] . وعلى النقيض من علاقات الجفاء بين الشاه وزعماء القبائل في ايران فان النظام الملكي في العراق حول الشيوخ الكبار الى ارستقراطية ترتبط مصالحها بمصالح الحكام مقللاً بذلك من احتمالات التعاون بين الشيوخ والمجتهدين ضد الدولة .

وأدى تطور الوضع الاقتصادي لكبار شيوخ العشائر في العراق وازدياد ثقلهم السياسي الى اضعاف هويتهم الطائفية . ففي الوقت الذي تراجع فيه موقعهم كجزء من النخبة الشيعية ظهر الشيوخ ومعهم نظراؤهم السنة كطبقة في العراق الحديث . وزادت دعوة الدولة الى القومية العربية من الاختلافات الاثنية بين الشيوخ العرب والمجتهدين الذين كان أغلبهم من الفرس . وتجلى نجاح الدولة في شق النخبة الشيعية وكسب شيوخ العشائر الى جانبها في عدد من المناسبات التي أظهر فيها سلوك الشيوخ ازدياد التضارب بين مصالحهم ومصالح المجتهدين .

وبينت نتائج مؤتمر كربلاء في عام ١٩٢٢ بعد غارة الاخوان على العراق ، اختلاف دوافع المجتهدين ودوافع الشيوخ . فما من شيخ سني اطاع دعوة المجتهدين لحضور المؤتمر والشيوخ الشيعة الذين حضروا لم يكونوا مستعدين للاستجابة الى دعوة لممارسة التحريض . واعتبر غالبية الشيوخ الشيعة الكبار مبادرة المجتهدين تدخلاً في أمور سياسية ورفضوا المشاركة في حركة معادية للبريطانيين على غرار الحركة التي أفضت الى ثورة ١٩٢٠ . ونظم كبار شيوخ الدغارة وبني حسن والزبيد والجبور حركة مضادة تأييداً للبريطانيين . ونالت دعم كبار شيوخ الخزاعل وشيوخ قبائل الهندية وخمسين شيخاً من مناطق الشامية والشنافية والرميثة . وأبلغ البريطانيون بان الفرات كله متكاتف لمقاومة أي عبث بالانتداب . يضاف

الى ذلك ان مذكرة مضادة تؤيد فيصل والبريطانيين ورئيس الوزراء (كان لم يزل نقيب بغداد حينذاك) قد أعِدَّت في اجتماع لشيوخ العشائر عقد في بغداد . واحتج الموقعون على مؤتمر كربلاء واتهموا المجتهدين باستخدام هجوم الاخوان على العشائر العراقية لمآربهم الخاصة(٣٩) .

وتجلى الانقسام بين شيوخ العشائر والمجتهدين مرة أخرى بعد نفي الخالصي ورحيل المجتهدين الكبار الى ايران . وكان النائيني والأصفهاني قد وقعا قبل رحيلهما على فتاوى حرَّما فيها مشاركة رجال العشائر في الانتخابات . وسلمت الرسائل الى طلبة الدين لتوزيعها على العشائر بعد وصول المجتهدين الى الحدود . ومن المهم ان نلاحظ ان الفتاوى كانت موجهة الى الشيوخ والسراكيل على السواء لأن المجتهدين كانوا يخشون ان يقف الشيوخ ضد أي محاولة للتأثير في رجال العشائر . وكان لخوف المجتهدين مايبرره لأن غالبية الشيوخ وكذلك بعض السادة العرب الكبار ، عبروا عن تاييدهم التام لسياسة فيصل الحازمة مع المجتهدين(٤٠) .

ونجح فيصل في كسب شيوخ العشائر وابعادهم عن تأثير المجتهدين . وفيما كان المجتهدون يستعدون للرحيل كان الملك يقوم بجولة في بعض المناطق الشيعية ساعياً الى اقناع الشيوخ بان الحكومة العراقية ليست معادية لمصالحهم . كما وعد الملك شيوخ العشائر بضمان تعديل على قانون الانتخابات ينص على زيادة تمثيل الشيوخ في الجمعية التاسيسية . كسب فيصل دعم شيوخ منطقة الشامية الكبار في اجتماع عقد في الديوانية في ٢٨ حزيران / يونيو ١٩٢٣ ، بعد يومين فقط من نفي الخالصي . كما تبدى دعم الشيوخ للملك في رسائل نشرها بعضهم في الصحف العراقية ضد المجتهدين . وكانت محتويات احدى هذه الرسائل التي شكلت جزءاً من حملة ضد المجتهدين بوحي من الحكومة ، تعكس الحواجز الاثنية بين الشيوخ العرب والمجتهدين الفرس : «مع ان هؤلاء المتذبذبين قد عاشوا متظللين بسماء العراق العربي... فانهم لم يقصدوا

سوى الفت في ساعد الحركة العربية المباركة . فهم بذلك يخونون البلاد التي يتنعمون تحت ظلها الوارف بقصد خدمة شعب أجنبي (الفرس) كان من أكبر عوامل القضاء على دولة العرب»[٤١] . وأظهر استحضار ذكرى سقوط الدولة العباسية كيف يمكن استخدام وقائع تاريخية من الماضي لتعميق مشاعر العداء بين العرب الشيعة والفرس الشيعة .

وتبدى الانقسام بين شيوخ العشائر والمجتهدين مرة أخرى في أعقاب عودة المجتهدين من ايران . وعندما حاول المجتهدون في ايلول/سبتمبر ١٩٢٦ ضمان تواقيم الشيوخ على مذكرة الى الحكومة يطلبون فيها عودة اثنين أخرين من المجتهدين لم يسمح لهما بالعودة الى العراق ، رفض الشيوخ طلبهم[٤٢] . واتسعت الشقة بين الفئتين في السنوات اللاحقة ، وهي ظاهرة لاحظها العلماء الشيعة خلال العهد الملكي وبعده[٤٣] . والحق ان ماوجد من تعاون محدود بين شيوخ العشائر والمجتهدين في ظل الحكم الملكي كان يعكس بالدرجة الرئيسية محاولات الشيوخ لاستخدام المجتهدين ، كما في ثورة ١٩٣٥ ، من أجل تعزيز موقفهم ازاء الحكومة حول القضايا المتعلقة بوضعهم الاقتصادي ومشاركتهم في البرلمان .

وتزامن افتراق مصالح الشيوخ والمجتهدين بصورة متزايدة ، مع تناقص نفوذ الشيوخ بين عشائرهم نفسها . وأصبح شيوخ العشائر في العهد الملكي ، ملاكاً كباراً وصارت لديهم مصالح سياسية واقتصادية - اجتماعية جديدة ، ربطتهم ببغداد . وكان الشيوخ يمضون الشطر الأكبر من العام في العاصمة بدلاً من قضائه بين عشائرهم أو في النجف أو كربلاء في الجنوب الشيعي . وكان حكام العراق يشجعون الشيوخ على ايجاد طرق جديدة لجعل نفوذهم محسوساً في بغداد . والى جانب عضويتهم في البرلمان ومجلس النواب كان المؤشر الأخر على جر الشيوخ الى المعترك السياسي في العاصمة ، تسجيل الكثير منهم في حزب الاتحاد الدستوري (تاسس عام ١٩٤٩ بقيادة نوري سعيد الذي ترأس الحكومة العراقية ١٤

مرة خلال الفترة الواقعة بين ١٩٣٠ و ١٩٥٨) . ورُبط شيوخ العشائر الكبار في العراق بفلك العاصمة شانهم شان أقرانهم في سوريا ، وبدأوا يقيمون علاقات اقتصادية - اجتماعية جديدة مع تجار المدينة(٤٤) .

وفي الوقت الذي تعزز فيه الموقع السياسي والاقتصادي الاجتماعي للشيوخ الكبار في ظل الحكم الملكي العراقي فانهم فقدوا الكثير مما تبقى من قوتهم العسكرية وقدرتهم على تعبئة قبائلهم ضد الحكومة في بغداد . وكان هذا أساساً نتيجة اتساع الفوارق التي باعدت بين الشيوخ ورجال عشائرهم وكذلك السيطرة الفعالة التي بسطتها الحكومة على المراكز العشائرية الحساسة ، وخاصة السراكيل . وكما بيّنا في الفصل الأول فان ظهور السراكيل بين عشائر العراق ارتبط ارتباطاً وثيقاً بعملية توطن القبائل والانتقال الى الزراعة خلال القرن التاسع عشر . وفي زمن العثمانيين كان السراكيل في الأساس بمثابة مراقبي عمل دورهم ابقاء الأرض مزروعة وجمع العوائد للملاك . وفي العهدالملكي ادى تعزز الموقع الاقتصادي والسياسي لشيوخ العشائر الكبار وازدياد مصالحهم الخاصة في بغداد الى انفصال الشيوخ أكثر عن عشائرهم لأنهم لم يكونوا يمثلون لا المصالح الزراعية للفلاحين ولا مصالح السراكيل . وأصبح السراكيل الشيوخ الحقيقيين على الأرض . وفي أحيان كثيرة كان هؤلاء السراكيل المعيّنون والمدعومون من الحكومة ، يمتلكون مضيفاً خاصاً بهم ويحيط بهم أتباع مسلحون(٤٥) . ولذا كانت بعض الثورات التي انفجرت في الجنوب الريفي ابان العشرينات والثلاثينات مظهراً من مظاهر الصراع على السلطة بين عناصر مختلفة من مكونات القيادة العشائرية ، أكثر منها تاكيداً لاستقلال العشائر الشيعية(٤٦) . وكما تبين الحالة التالية فان الحكومة حجّمت نفوذ الشيوخ الكبار على عشائرهم بوسائل منها تعزيز قوة السراكيل .

في أوائل العشرينات كان سالم الخيون ، كبير شيوخ الجبايش وغيرها من العشائر التابعة لمنطقة سوق الشيوخ . وبصفته عضواً في الجمعية

التأسيسية ووزيراً بلا وزارة لربما وجد الخيون ان من المهين اطاعة الموظفين الاداريين . وشن حملة من العصيان وحرَّض القبائل المجاورة على تحدي الحكومة الجديدة ، ورفض تسديد رسوم الأرض المستحقة عليه . وبعد تحذيرات متعددة قصفت الطائرات البريطانية مضيف الخيون وأقيم مخفر شرطة في مكانه . واعتقل الخيون وحكم عليه بالسجن ثم خفف الحكم الى اقامة جبرية في الموصل . وفي عام ١٩٣١ منحته الحكومة ٩١٥١ فداناً من الأرض قرب بغداد فانتقل الى اقطاعيته الجديدة . وبعد اعتقال الخيون بسطت الحكومة سيطرتها المباشرة على الجبايش من خلال السراكيل الذين قاموا بدور الزعماء والقادة السياسيين . وبموجب النظام الجديد كان السراكيل يُعَينون ويُعزلون بقرارمن متصرف اللواء . وتعهد السراكيل بتسديد مستحقات الحكومة واعتبروا مسؤولين عن أي عصيان بين عشائرهم . واذ أدرك السراكيل سلطتهم ومكانتهم الجديدتين وعرفوا انهم سيفقدون اراضيهم اذا أخفقوا في توجيه العشائر الواقعة تحت سيطرتهم على النحو المطلوب ، راحوا يتعاونون مع الحكومة ضامنين بذلك سيطرتها على الجبايش .وتجلى ولاء السراكيل للحكومة خلال ثورة ١٩٣٥ ، وفي محاولة الخيون الفاشلة للعودة الى الجبايش في عام ١٩٤٥ ، حين وقف السراكيل الى جانب الحكومة في المناسبتين(٤٧) .

وتمكنت الدولة بكسبها شيوخ العشائرالكبار من شق النخبة الشيعية التي كانت قائمة قبل الحكم الملكي والحد من امكانيات التعاون بين عنصريها المكونين الرئيسيين ، وهما الشيوخ والمجتهدون . واستمرالاتجاه المتمثل في تزايد هوية الشيوخ الطبقية والاثنيةعلى حساب ولائهم الطائفي ، حتى بعد سقوط الملكية . وكان موقعهم كعامل مؤثر في السياسة العراقية المعاصرة واضحاً حتى ١٩٩١- ١٩٩٢حين أخذ صدام حسين بعد حرب الخليج يجتمع بانتظام مع الزعماء العشائريين الشيعة ليستمد منهم الشرعية والدعم (انظر الخاتمة) .

في الوقت الذي لم تسبب فيه مدينتا الكاظمين وسامراء المختلطتان متاعب كثيرة للعثمانيين ، كانت النجف وكربلاء معقلي المذهب الشيعي في العراق قبل الحكم الملكي . وكانت الفئات الحاكمة في المدينتين تتمتع بمستوى من الحرية لم تتحمله الدولة الجديدة التي سعت الى اخضاع الجنوب الماهول باغلبية شيعية لسلطتها . وفي عشية الاحتلال البريطاني كانت النجف وكربلاء مركزين اقتصاديين - اجتماعيين وسياسيين وبالتالي فان العلاقة بين بغداد وهاتين المدينتين في العهد الملكي ، لا يمكن ان تعتبر مجرد صراعات بين المركز والأطراف بل كانت صراعاً بين مراكز مختلفة على ولاء الشيعة ومحور هويتهم في الدولة الجديدة .

وكما لوحظ في الفصل الأول فان نفوذ الزغرت والشمرت في النجف بلغ ذروته عام ١٩١٥ عندما قام هذان التجمعان العشائريان بطرد العثمانيين من المدينة . وقُسِّمت السيطرة الفعلية على احياء النجف الأربعة بين أربعة شيوخ كانوا زعماء الزغرت والشمرت . وقبل ان يتم احتلال العراق بالكامل سمح البريطانيون للشيوخ الأربعة بالحفاظ على النظام في أحيائهم وكانت تدفع لكل منهم مخصصات شهرية . وفي وقت لاحق عين الكابتن مارشال مسؤولاً عن النجف في شباط / فبراير ١٩١٨ ، وذلك في محاولة لتعزيز السيطرة على المدينة . وأقام في دار تقع خارج أسوار المدينة مباشرة . وحاول مارشال تشكيل قوة من أفراد الشرطة في المدينة لا تكون خاضعة لسلطة الشيوخ الأربعة وسعى الى تنظيم سداد الضرائب البلدية . وباقتراح منه قطعت أيضاً المخصصات التي كانت تدفع للشيوخ الأربعة .

وتمرد الشيوخ في مواجهة الخطر الداهم على سلطتهم . وفي ١٩ أذار / مارس قُتل مارشال في محل اقامته على أيدي مجموعة أرسلها حجي سعد وكاظم صبِّي ، زعيما الشمرت والزغرت ، على التوالي . واندلع التمرد

بعد فترة وجيزة من مرور النجف بشحة في الغذاء وارتفاع الأسعار ارتفاعاً حاداً في الأسواق بسبب عجز المدينة عن توفير كل حاجات قبيلة عنزة المتحالفة مع البريطانيين ، من الصحراء السورية ، والتي أرسل أحد شيوخها ١٢٠٠ جمل الى النجف لشراء الحبوب ببطاقات وقعها بنفسه . ولربما لاقى المتمردون تشجيعاًمن الرعاية والتمويل الألمانيين . ورغم تأثر التمرد بـ«لجنة التمرد الاسلامي» التي كان أعضاؤها من العلماء الأدنى مرتبة ، فان كبار المجتهدين في المدنية ولاسيما كاظم اليزدي وشيخ الشريعة الأصفهاني لم يؤيدوه . وفرض الحصار على النجف وقطع عنها الماء العذب . ولم يرفع الحصارالا في ٤ أيار/ مايو ١٩١٨ بعد استسلام المتمردين وهكذا أنهي حكم الزغرت والشمرت على النجف[٤٨] .

وأثبت تحطيم سطوة عائلة كمونة في كربلاء كونه اسهل نسبياً . ففي عشية الاحتلال البريطاني كان ال كمونة هم القوة المهيمنة في المدينة مسيطرين على المناصب الحساسة فيها . وكان أبرز شخصيات العائلة الاخوان فخر الدين ومحمد علي كمونة . وحين قام العثمانيون في نيسان/ابريل ١٩١٦ بمحاولة لتركيع المدينة ثارت كربلاء وطردت العثمانيين . وفي وقت لاحق من ذلك العام كان البريطانيون ، قبل اتمامهم احتلال العراق ، مازالوا يعانون من نقص في الضباط وعدم توفر العدد الكافي من الحراس . لذا سُمح لآل كمونة بالاستمرار في ادارة شؤون المدينة وعين محمد علي وكيل البريطانيين في كربلاء . وبعد ذلك بفترة وجيزة ، حسبما تقول التقارير البريطانية ، بدأت من كربلاء حركة نشيطة في الامدادات المتجهة الى القوات التركية التي كانت لم تزل ترابط على امتداد الفرات ، وقيل ان فخري كان مشاركاً فيها بنشاط . وفي ايلول/ سبتمبر ١٩١٦ نُفي فخري الى الهند وأُلغي منصب محمد علي وعُيِّن ضابط بريطاني محله . وفي هذه المرحلة لم تكن العائلة قد جُرِّدت تماماً من كل امتيازاتها بعد . فلقد سُمح لمحمد علي بالاحتفاظ بممتلكاته

وظل شقيقه سادن الحضرة الحسينية ، وعُين أحد أشقاء محمد علي رئيساً للبلدية . وانتهت سيطرة آل كمونة على ادارة كربلاء في تموز/ يوليو ١٩١٧ عندما اتُّهم عدد من أفراد العائلة بنشر دعاية معادية لبريطانيا . ونُفي محمد علي أيضاً الى الهند وانتقلت ادارة المدينة الى أيدي الحكومة(٤٩) .

لقد ساعد البريطانيون بانهائهم بعد الحرب موقع النجف وكربلاء شبه المستقل ، على وضع المدينتين تحت سيطرة الحكومة الفعالة خلال الحكم الملكي . وتفاقم انحسار قوة المجتهدين النجفيين ازاء الدولة بغياب الأتباع المسلحين نتيجة تحطيم الزغرت والشمرت . وبانتهاء سيطرة آل كمونة على كربلاء اتخذت الحكومة اجراءات هدفها تعزيز موقع رؤساء الأحياء السبعة في المدينة (المخاتير) . فقبل الاحتلال البريطاني كان المخاتير في كربلاء يعملون بلا مقابل . وعلى النقيض من ذلك كانت البلدية في ظل الحكم البريطاني تدفع ٢٥ روبية في الشهر لكل مختار . وهكذا عزز البريطانيون موقع المخاتير في كربلاء وحولوهم الى موظفين مسؤولين عن القانون والنظام في أحيائهم(٥٠) . وفي السنوات اللاحقة أصبحت المناصب الدينية والادارية في كربلاء والنجف تُناط بموظفين من قبل الحكومة العراقية .

وازاء انحسار القوة السياسية والاقتصادية - الاجتماعية لمدينتي النجف وكربلاء ظهرت بغداد بوصفها المركز المهيمن في الدولة الجديدة . وتجلى موقع بغداد بوصفها مركز الفرص الاقتصادية في العراق الحديث بوضوح عندما أصبحت العاصمة ، المدينة التي يقصدها المهاجرون الشيعة . وحدثت الهجرة المتجاوزة الحدّ من جنوب العراق الى بغداد بالدرجة الرئيسية ، ابتداء من نهاية العشرينات واستمرت طيلة الحكم الملكي وبعده . وكانت عوامل الشد والجذب في هذه الهجرة تتمثل بنظام ملكية الأرض في العراق بالدرجة الرئيسية ، حيث مكّن هذا النظام الشيوخ من تسجيل أراض شاسعة بأسمائهم فيما أغرق الزراع من رجال العشائر بالديون ، وكذلك نمو بغداد صناعياً وسياسياً ، الأمرالذي وفر للمهاجرين

فرص عمل أكثر منها في مناطقهم الأصلية جنوب العراق[٥١] . فالعمارة ، حيث كانت ملكية الأرض تتركز بأيدي قلة من الملاك تركزاً عالياً بصفة خاصة ، كانت على رأس قائمة الألوية العراقية التي ترسل مهاجرين الى بغداد والبصرة ، تليها كربلاء ثم الكوت . وبحلول عام ١٩٤٧ كان ٢٥ و ١٣ و ١٢ في المئة من المولودين في العمارة وكربلاء والكوت على التوالي ، يعيشون في ألوية أخرى بالعراق ، أغلبهم في بغداد . وكان تفضيل المهاجرين الشيعة للعاصمة ملحوظاً في حالة العمارة أكثر من أي مكان آخر : حتى عام ١٩٥٧ انتقل زهاء ٦٧ في المئة من هذا اللواء الى بغداد في حين ان ٢٥ في المئة فقط هاجروا الى البصرة[٥٢] .

وكانت هذه الهجرة عاملاً كبيراً في تثبيت الشيعة بوصفهم الأكثرية في بغداد خلال الحكم الملكي ، وكان العامل الآخر رحيل اليهود عن العراق في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات . وهكذا ازدادت نسبة الشيعة بين سكان بغداد الى أكثر من ٥٠ في المئة بحلول عام ١٩٥٨ فيما كانت نسبتهم قبل الحرب العالمية الأولى تبلغ زهاء ٢٠ في المئة[٥٣] . وكان لوصول المهاجرين الشيعة الى بغداد نتيجتان رئيسيتان . فأولاً ، أدت هذه الهجرة الى «ترييف» بعض مناطق بغداد ، معززة الدور الذي لعبه الانتماء القبلي والعشائري في حياة العاصمة اليومية . وثانياً ، ان الحياة في العاصمة غيَّرت النظرة السياسية والدينية للكثير من الشيعة . فلقد تحول عدد كبير من المهاجرين الى لباس المدينة وأبدوا ميلاً متزايداً الى تسوية نزاعاتهم في محاكم الدولة المدنية وأخذوا يسجلون في صفوف «محو الأمية»[٥٤] . وتآكلت الهوية الدينية للمهاجرين في بغداد حيث كانت الحياة الدينية الشيعية أقل حدة منها في جنوب العراق . وحمل اتسام التعليم بين المهاجرين الشيعة واحتكاكهم بفئات السكان الأخرى ، كثيرين على مراجعة ممارساتهم الدينية الشيعية والنظر اليها في سياق أوسع حيث تكون صلاحيتها السابقة أقل وضوحاً . كما ان صعود الشيوعية في العراق أضعف الهوية الدينية

للمهاجرين الشيعة وصلاتهم بالمجتهدين في النجف وكربلاء بعد الاهتمام الكبير الذي أولاه الحزب الشيوعي العراقي بالتثقيف الايديولوجي للمهاجرين ابان الأربعينات والخمسينات(٥٥) .

كما أسفرت هجرة الشيعة من الجنوب عن تناقص سكان النجف وكربلاء ازاء بغداد وبالمقارنة النسبية مع الكاظمين وسامراء . ويمكن تلمس الأثر السلبي الذي تركته تنقلات السكان الشيعة على النجف وكربلاء من التغيرات التي حدثت في نمو سكان العراق وسكان مدن العتبات المقدسة خلال الحكم الملكي . ففي الفترة الواقعة بين ١٩٣٥ و ١٩٤٧ بلغ المعدل السنوي لنمو السكن في مناطق العراق الوسطى والشمالية نسبة عالية قدرها ٣,٧ و ٢,٢ في المئة على التوالي في حين ان النسبة المقابلة لهما في المنطقة الجنوبية كانت منخفضة الى حد ١,١ في المئة سنوياً . وسجلت غالبية الألوية الجنوبية نقصاً في عدد السكان بالنتيجة النهائية في حين ان كل الألوية الشمالية سجلت في الحصيلة النهائية زيادة حينذاك(٥٦) . فان سكان النجف الذين بلغ عددهم زهاء ٤٥ الف نسمة في عام ١٩١٨ وصل الى ٥٧، ٩٤٧ نسمة فقط في عام ١٩٤٧ والى ٩١,١٦٥ نسمة في عام ١٩٥٧(٥٧) . وقدر عدد سكان كربلاء في عام ١٩٠٨ بحوالي ٥٠ ألف نسمة . وانخفض عدد سكانها بصورة ملحوظة في السنوات اللاحقة نتيجة تناقص الموارد وارتفاع معدل الوفيات بسبب الأمراض ، وغياب التنمية والهجرة بالدرجة الرئيسية ، وقُدِّر عدد سكانها في حدود ٢٤,٨٨٩ نسمة فقط في عام ١٩٢٨ . وكان تردي أحوال كربلاء خطيراً حينذاك بحيث كان هناك خوف على وجود المدينة نفسه . وسجل احصاء ١٩٤٧ واحصاء ١٩٥٧ عدد سكان المدينة بانه ٤٤,١٥٠ و ٦٠,٢٩٤ نسمة على التوالي(٥٨) .

وكان الانخفاض النسبي في عدد سكان النجف وكربلاء يتناقض مع ازدياد سكان الكاظمين وسامراء حيث تاثر التطور المتسارع لهاتين المدينتين الأخيرتين بقربهما من بغداد . وشهدت الكاظمين معدل نمو

مرتفع بصورة استثنائية في عدد سكانها ، زاد على ٥ في المئة سنوياً خلال السنوات ١٩٤٧-١٩٥٧ في وقت كان المتوسط السنوي لنمو سكان العراق لا يزيد على ٣ في المئة . وقُدر عدد سكان الكاظمين التي أصبحت جزءاً من بغداد الكبرى ، بـ ١٥ ألف نسمة في عام ١٩١٧ . وسجل احصاء ١٩٤٧ واحصاء ١٩٥٧ عدد سكان المدينة بانه ٦٢,١٦٢ و ١٢٧,٢٢٤ نسمة على التوالي(٥٩) . كما انتفعت سامراء من الهجرة باتجاه بغداد ؛ فان عدد سكانها الذي كان حوالي ٥٠٠٠ نسمة فقط في عام ١٩١٧ بلغ ٣٠,٠١٤ و ٤٨,٩٤٠ نسمة في احصائي ١٩٤٧و ١٩٥٧ على التوالي(٦٠) .

وتسبب نشوء الدولة الحديثة في اضعاف الموقع السياسي والاقتصادي-الاجتماعي لمدينتي النجف وكربلاء ازاء بغداد . ومع ظهور العاصمة بوصفها مركز السلطة ، أخذت النجف وكربلاء تجدان صعوبة متزايدة في قيادة محور هوية الشيعة في الدولة الجديدة . اذ كان أبناء العشائر الشيعة يحلمون بالذهاب الى بغداد (٦١) . وعبَّر المهاجرون الشيعة باختيار العاصمة هدفاً رئيسياً لهم ، عن اقتناعهم بان بغداد هي المكان الذي من المحتمل ان يحسنوا حياتهم فيه وليس النجف أو كربلاء . والحق انه لا النجف ولا كربلاء كانت قادرة على توفير الفرص الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية التي بدا ان العاصمة قادرة على تقديمها للشيعة . وبخلاف الكاظمين وسامراء اللتين تأثر تطورهما بنمو بغداد ، استمرت النجف وكربلاء في الاعتماد على الزيارة وحركة الجنائز وتدفق التبرعات الخيرية بوصفها المصادر الرئيسية لدخلهما . ولم تطور النجف وكربلاء مصادر دخل بديلة أو صناعات في ظل الحكم الملكي ، وعانتا من انعدام الاستثمارات الحكومية . ونتيجة لذلك كانت البطالة متفشية في المدينتين على السواء وقدرت نسبتها في النجف الى حد ٥٠ في المئة في عام ١٩٣٨(٦٢) .

وبسطت بغداد سموها على البلاد . فلقد كان لديها برلمان ، واستأثرت بسن القوانين ، وكان عندها جيش قادر على لجم القبائل ،

وهكذا امتلكت الدولة كل أدوات السلطة اللازمة لاضعاف موقع النجف وكربلاء ازاء بغداد وكذلك الانتقاص من مصادر دخلهما ، وسيجري لاحقاً في هذا الكتاب تقصي العواقب الناجمة عن سياسات الحكومة ازاء الزيارة الى المدينتين وحركة الجنائز وتدفق الهبات الخيرية من ايران الى النجف وكربلاء . وساتناول هنا بايجاز الانتكاسة لموقع النجف وكربلاء بوصفهما مدينتي سوق صحراوية ، فهو تطور حدَّ بدرجة كبيرة من اتصالاتهما مع العشائر في القرن العشرين .

كما بيَّنا في الفصل الأول ، قامت النجف وكربلاء في القرن التاسع عشر بدور المركز التجاري للصحراء . وفي ظل الحكم الملكي استمرت القبائل العراقية والسعودية في شراء كميات كبيرة من الرز في المدينتين على السواء . وكانت النجف لم تزل من أكبر مخازن الحبوب في العراق وتفوقت على كربلاء من حيث أهميتها كمدينة سوق صحراوية . وتراجع موقع كربلاء لأسباب منها ظهور السماوة والزبير كمركزين جديدين للحبوب في جنوب العراق ابان القرن العشرين . ولغاية عام ١٩٥٠ لم يكن حجم مشتريات القبائل السعودية في المدينتين مجدداً ، على مايبدو ، بحصص مقررة من الحكومة العراقية . وفي ذلك العام منعت الحكومة بيع الرز للقبائل السعودية ، وكان ذلك اجراء أثَّر سلباً على وضع النجف بصفة خاصة . وقد بعثت غرفة التجارة في المدينة ومتصرف لواء كربلاء على السواء برسائل الى وزارة الداخلية يحثانها على العدول عن قرارها . وجادل المتصرف في رسالته قائلاً ان تجارة النجف الرئيسية اعتمدت منذ زمن طويل على التعامل مع القبائل السعودية وان منع بيع فائض الرز لهذه القبائل من شانه ان يصيب النشاط التجاري المحلي بالشلل ويضر بالتجار في لواء كربلاء باسره . وعلى الرغم من ان الحكومة عدّلت قرارها في عام ١٩٥١ فانها حددت هذه المرة حصصاً قدرها ٣٠٠٠ طن و ٥٠٠ طن لمبيعات النجف وكربلاء على التوالي من الرز الى القبائل السعودية(٦٣) .

ان هذه القضية لا تكشف عن مدى اعتماد أوضاع النجف وكربلاء على التجارة مع القبائل السعودية حتى الخمسينات فحسب بل وتبين أيضاً قدرة الحكومة على استثمار هذا الاعتماد لتحجيم المدينتين . وأصبح اقتصاد النجف وكربلاء الذي تضرر ضرراً بالغاً بانحسار الزيارة وحركة الجنائز وتدفق الهبات الخيرية من ايران ، يعاني الآن من انتكاسة أخرى نتيجة قيود الحكومة على تجارتهما مع القبائل . ولعل ازدياد توطن القبائل العراقية والسعودية في الشطر اللاحق من القرن العشرين ساهم بقسطه في الإضرار بوضع المدينتين وامكانية تاثيرهما على القبائل .

وبخلاف الكاظمين وسامراء وجدت النجف وكربلاء صعوبة في استحداث مصادر دخل جديدة ولم يندمجا بقدر اندماج المدينتين الأُخريين بالدولة . وكان الشعور بالاحباط من جراء غياب هذا التكامل مريراً بصفة خاصة في النجف لأن غالبية الوجهاء في هذه المدينة ، كما ذكر المسؤولون البريطانيون في تقاريرهم عام ١٩٤٣ ، هم من أصل عربي وان جميع الطبقات تنطق بالعربية وان لدى النجفيين احساساً وطنياً عراقياً صادقاً وعندهم اهتمام شديد بالسياسة الوطنية العراقية[٦٤] .

الضربة التي وجهت الى موقع الفرس

كما سبقت الاشارة اليه في الفصل الأول فان عدد الفرس في العراق في عشية اقامة النظام الملكي سُجِّل في احصاء ١٩١٩ البريطاني على انه ثمانون الف فارسي . وفي حين ان عددهم ربما كان أكثر اذا أخذت في الحسبان حالات الزيجات المختلطة والعوائل التي أقام افرادها في العراق منذ أجيال متعددة ، فان المرء ينبغي ان لا يخلط بهذه الفئة الشيعة ذوي الأصل العربي من الذين أخذوا الجنسية الايرانية للتهرب من الخدمة العسكرية خلال الفترة العثمانية . اذ ان الصراع العثماني – الايراني للسيطرة على موارد

العراق في القرن التاسع عشر مكّن ايران من اكتساب قدر من التاثير في شؤون مدن العتبات المقدسة وأسفر ذلك عن منح امتيازات للفرس في العراق ، الذين ظلوا يحتفظون بجنسيتهم الايرانية حتى القرن العشرين . وقد جاء تأسيس الدولة الحديثة في العراق لتغيير هذا الواقع . فالعراق لم يعد الأرض الحدودية التي يستطيع الرعايا الايرانيون ان يهاجروا اليها بسهولة كما في الماضي . واشتدت وطأة الضربة الموجهة الى الفرس بسياسات الحكومة العراقية وانحسار النفوذ الايراني في العراق .

وحتى قبل اقامة النظام الملكي سعى البريطانيون الى الحد من النفوذ الايراني في العراق . ففي عام ١٩١٩ لاحظ ارنولد ولسن القائم بأعمال المفوض المدني البريطاني وجود عدد مفرط من الموظفين القنصليين الفرس الذين كانوا موجودين «في كل مدينة وقرية مهما كان حجمها» . واقترح السماح بزوال اي مناصب غير لازمة مع وفاة أو استقالة الموظفين الذين كانوا موجودين في العراق . وكان النفوذ الفارسي قوياً بصفة خاصة في كربلاء . فعلى النقيض من الطابع العربي القوي للنجف كان الفرس يشكلون زهاء ٧٥ في المئة من سكان كربلاء في عشية الاحتلال البريطاني . لذا أولى البريطانيون اهتماماً خاصاً بتعزيز الطابع العربي لمدينة كربلاء وأدخلت العربية بوصفها لغة الادارة هناك[٦٥] .

وبعد اقامة النظام الملكي أولى المسؤولون البريطانيون والحكومات العراقية المتعاقبة على السواء ، كثيراً من الاهتمام بمسألة الفرس في العراق . وجادل المسؤولون البريطانيون بالقول انه ، كما هي الحال مع المسلمين من حملة الجنسية السورية أو التركية الذين يعيشون في العراق ، ليست هناك ضرورة لمنح الفرس ما يتمتع به الأوربيون من امتيازات وتنازلات بموجب الاتفاقية الانكلو-عراقية . وزُعم انه بسبب العدد الكبير من حملة الجنسية الايرانية في العراق ، لن يتمكن القضاة البريطانيون من الاضطلاع بحجم العمل المتعلق بالفرس وان قضاياهم ينبغي ان تحال الى

المحاكم العراقية[٦٦] . وكانت الحكومة العراقية متلهفة بصفة خاصة على الحد من النفوذ الفارسي في البلاد . وفي حوالي ايار / مايو ١٩٢٢ شكا بعض التجار العراقيين في ايران من غياب اي سلطة تحمي مصالحهم في هذا البلد نظراً لرفض الحكومة الايرانية القبول بتدخل القناصلة البريطانيين نيابة عن هؤلاء التجار . وردت الحكومة العراقية معلنة عدم اعترافها بالحقوق القانونية للرعايا الفرس في العراق ورفضها قبول أي تدخل دبلوماسي بالنيابة عنهم[٦٧] .

وبهدف الغاء الامتيازات والحصانات التي يتمتع بها الرعايا الايرانيون في العراق ، أصدرت الحكومات العراقية المتعاقبة وطبّقت سلسلة من القوانين والأنظمة . وكان لقانون الجنسية العراقية الصادر في عام ١٩٢٤ تأثير من الناحية الفعلية على كل شخص ذي أصل فارسي يقيم في العراق . وبموجب هذا القانون اعتبر الفرس رعايا عراقيين بصورة تلقائية الا اذا تخلوا عن جنسيتهم هذه بأنفسهم في موعد محدد ، مدد مرتين قبل ارسائه على كانون الثاني / يناير ١٩٢٨ . وأعقب قانون الجنسية العراقية قانون صدر في عام ١٩٢٧ بمنع تشغيل الأجانب في الوظائف الحكومية . وصدر في عام ١٩٢٩ قانون ينظم تعيين وترقية القضاة المدنيين والدينيين .وحَظّر ، من بين ماحَظَره ، تعيين الأشخاص الذين لم يكتسبوا الجنسية العراقية ولا يتقنون اللغة العربية ، قضاة في المحاكم الدينية[٦٨] .

وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٥ أصدر البرلمان العراقي قانوناً يمنع الأجانب من ممارسة مهن وأعمال معينة . وشمل القانون مختلف الحرف والمهن التي كان يزاولها تقليدياً الايرانيون المقيمون في مدن العتبات المقدسة . وكما أوضح رئيس الوزراء العراقي للسفير البريطاني فانه في الوقت الذي يتعين فيه جعل أحكام القانون أحكاماً عامة ، فان الهدف منه هو تمكين الحكومة من «تخليص البلاد» من آلاف المقيمين الايرانيين الذين كانوا «مصدراً دائماً للشغب» . وكان يراد بهذا القانون تطبيق قانون

الجنسية العراقية و «اجبار عدد لا يحصى من الفرس الذين استقروا في العراق... على ان يصبحوا عراقيين أو يرحلوا» . كما كان الهدف من هذا القانون زيادة عدد الحرفيين العراقيين على حساب الفرس(٦٩) . وأخيراً كان لنظام العتبات المقدسة رقم ٢٥ لسنة ١٩٤٨ ورقم ٤٢ لسنة ١٩٥٠ تاثيرمباشر على الموظفين والخدام الفرس العاملين في العتبات المقدسة . فلقد أنيطت ادارة الأضرحة بمدير الأوقاف العامة واشترط ان يكون جميع خدام العتبات المقدسة من العراقيين الذين يخضعون لمديرية الأوقاف . كما حدد النظامان دور ونفوذ سدنتها وخدامها وحدد لهم مرتباتهم(٧٠) . وقد أعادت الحكومات العراقية المتعاقبة بعد عام ١٩٥٨ تاكيد واستكمال القوانين والأنظمة المتعلقة بوضع الفرس في العراق وكذلك وضع العاملين في العتبات المقدسة .

لقد شكل تاسيس العراق الحديث تحدياً لموقع ايران في الخليج الفارسي ولمصالحها الاقتصادية في المنطقة . فان انشاء خطوط السكك الحديدية العراقية وشق الطريق المؤدي من الحدود الغربية الى همدان قبل عام ١٩٢١ كانا بمثابة غلق طرق ايران التجارية الشمالية التقليدية . وأسفر ذلك عن تحويل غالبية تجارة التصدير والمرور (الترانزيت) في شمال غرب ايران باتجاه بغداد والبصرة وزيادة مصالح ايران التجارية في العراق . وسعت الحكومة الايرانية ، بابقاء مسالة وضع الفرس في العراق حية ، الى الحفاظ على مجال تاثيرها في هذا البلد وتعكير الشؤون ، الداخلية العراقية . والحق ان ايران حاولت اضعاف العراق وكانت تتمنى لو تجهض أي محاولة لتاسيس جيش وطني عراقي(٧١) .

ولم تكن الخيبة مآل هذه التطلعات فحسب بل ان فترة الانتداب أثبتت كونها فترة ذات أهمية حاسمة في الحد من نفوذ ايران في العراق . وبعد اقامة النظام الملكي العراقي تمسكت ايران بموقفها القائل بانه ليس هناك أساس قانوني لتبرير اعترافها بالدولة الجديدة . وفي الوقت نفسه ذهبت

الحكومة الايرانية الى انه بقدر مايتعلق الأمر بالرعايا الايرانيين في العراق فان النظام القديم في المعاملة بالمثل من حيث الامتيازات ، الذي كان معمولاً به في العهد العثماني ، ينبغي ان يبقى ساري المفعول . ولكن بما ان ايران لم تعترف بالعراق فقد أعلن خضوع العراقيين في ايران للقوانين المحلية . وفي عام ١٩٢٤ ربطت ايران قضية اعترافها بالعراق ، بتوسيم بعض الحقوق والحصانات القانونية الخاصة التي كان يتمتع بها بعض المواطنين الأوربيين والامريكان وفق الاتفاقية القضائية الانكلو-عراقية لعام ١٩٢٤ ، بحيث تشمل رعاياها في العراق . كما أصرت الحكومة الايرانية على ثلاثة شروط أخرى لاعترافها بالعراق . أولاً ، اعفاء مواطنيها من الخدمة العسكرية في العراق . ثانياً ، ان يتولى القناصلة الايرانيون في هذا البلد ادارة أملاك المواطنين الايرانيين الذين توفوا في العراق . ثالثاً ، ان يحاكم المواطنون الايرانيون في القضايا المدنية والجنائية أمام المحكمة الخاصة لمحاكمة المواطنين الأوربيين والامريكان . وفي اذار / مارس ١٩٢٨ تراجعت الحكومة الايرانية عن موقفها القائل بمنح مواطنيها في العراق كل المنافع التي توفرها الاتفاقية القضائية الانكلو-عراقية واقترحت ان القضايا المدنية والجنائية التي يكون مواطنوها طرفاً فيها ، ينبغي ان تنظر فيها في البداية محاكم محلية مؤلفة من أبناء الطائفة الشيعية . ولكن الحكومة الايرانية أصرت مع ذلك على ان المحاكم الخاصة التي كانت موجودة للمواطنين الأجانب ينبغي ان تنظر في الاستئنافات التي ترد من هذه القضايا[٧٢] .

وفي عدة مناسبات بعد تطبيق قانون الجنسية العراقية لسنة١٩٢٤ ، ادّعت ايران بان الوقت لم يتسن لرعاياها كي يستوعبوا مدلولات القانون الكاملة التي ادعت الحكومة الايرانية انها ستحول آلاف الفرس الى مواطنين عراقيين . ولغاية كانون الثاني / يناير ١٩٢٨ ، وهو الموعد الذي حُدِّد لتخلي الايرانيين عن جنسيتهم العراقية ، بذلت الحكومة والبرلمان في ايران جهوداً مضنية في شرح معاني القانون للفارسيين في العراق ومحاولة ردعهم عن

قبول الجنسية العراقية . كما زعمت الحكومة الايرانية في ذلك الوقت ان عمليات الاحصاء التي أجراها المسؤولون العراقيون كانت تجبر الفرس على تسجيل أنفسهم عراقيين في استمارة الاحصاء والمشاركة في الانتخابات الوطنية العراقية وقبول جوازات سفر عراقية أو بخلافه مغادرة العراق(٧٣) .

وسعت الحكومة الايرانية الى كسب نفوذ لها في العراق بادعاء حق الاضطلاع بحماية العتبات الشيعية في العراق على أساس كونها «الأماكن المقدسة لبلاد فارس» . ومنذ عام ١٩٢٠طلب وزير الخارجية الايراني من الحكومة البريطانية تفويض الشاه بتعيين كبار مسؤولي العتبات المقدسة في النجف وكربلاء . ولعل هذا المطلب كان مدفوعاً بحقيقة ان روسيا وبريطانيا العظمى فكرتا خلال الحرب العالمية الأولى بمنح ايران حق ادارة الشؤون الدينية لمدن العتبات المقدسة بعد انتهاء الحرب(٧٤) . وفي عام١٩٢٥ ربطت الحكومة الايرانية اعترافها بالعراق بقضية حماية العتبات المقدسة . وفي الوقت الذي وافقت فيه ايران على قيام العراق بحماية العتبات وماترثه من أوقاف فانها أصرت على عدم تدخل العراق في ادارة العتبات من دون موافقة المجتهدين موافقة صريحة وجماعية . ولم تكن ايران مستعدة للتخلي بسهولة عن اشتراكها في ادارة العتبات ورفعت شكاوى متعددة ادعت فيها تعرض خدام العتبات الفرس الى معاملة سيئة . ففي تموز / يوليو ١٩٢٨ ، على سبيل المثال ، زعمت الحكومة الايرانية ان تسعة من خدام الحضرة العلوية في النجف طُلِب منهم أخذ الجنسية العراقية . ولأن الخدام التسعة رفضوا التخلي عن جنسيتهم الايرانية فقد أجبروا على ترك عملهم(٧٥) .

ولكن عامل الزمن والدعم البريطاني العام للعراق كانا ضد ايران ، التي اضطرت فيما بعد الى اتخاذ موقف أكثر برجماتية . وفي ١٤كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٧ وقّعت معاهدة انكلو-عراقية جديدة حددت موعد انتهاء الانتداب في عام ١٩٣٢ . وأدركت ايران ان التعامل مع العراق

المستقل سيكون أصعب بعد انحسار النفوذ البريطاني فسعت الى ايجاد ترتيب معين مع العراق قبل نهاية الانتداب[٧٦] . وبدأت الحكومة الايرانية تتبع استراتيجية جديدة . وفي كانون الأول/ ديسمبر ١٩٢٨ كشف وزير البلاط تيمور تاش للوزير البريطاني في ايران أن حكومته عاقدة العزم على اجتذاب أكثر مايمكن ان تجتذبه من مواطنيها في العراق للعودة الى ايران . وأوضح ان ايران قليلة السكان ولا تستطيع ان تتحمل فقدان أي مواطن من مواطنيها . وأصدر البرلمان الايراني قانون طوارئ يخصص ١٠٠ ألف قران لانفاقها في العراق في عام ١٩٢٨ على اجراء احصاء للسكان الفرس وتزويدهم بجوازات ايرانية . وذكر لاحقاً في تقرير عام ١٩٢٩ ان عدداً كبيراً من الفرس عادوا الى ايران واستقروا في خوزستان[٧٧] .

لقد انخفض عدد الفرس في العراق انخفاضاً ملحوظاً في ظل الحكم الملكي ، وهو تطور كان ملموساً في كربلاء أكثر من أي مكان آخر . ففي حين ان الفرس كانوا يشكلون زهاء ٧٥ في المئة من سكان المدينة في أوائل القرن العشرين ، انخفضت نسبتهم في عام ١٩٥٧ انخفاضاً حاداً الى ١٢ في المئة[٧٨] . اذ ان الفرس قبلوا بالجنسية العراقية أو غادروا البلاد فيما تبوأ شيعة عرب المراكز التي كان يحتلها فرس في السابق . واستمرت الضربة التي وجهت الى موقع الفرس والى نسيج الثقافة الشيعية والمجتمع الشيعي في العراق ، بعد سقوط الملكية وبلغت ذروتها في ظل البعث حين قامت الحكومة في مناسبات عديدة بتهجير آلاف الشيعة الذين اتُّهموا بالتبعية الايرانية .

مآزق انسانية

سبب تأسيس العراق الحديث مآزق انسانية كبيرة وأجبر الشيعة في البلاد على تقييم هويتهم القومية واتخاذ قرارات صعبة حول مستقبلهم

فـي الدولـة الجديـدة . فبـعـد وفـاة شيـخ الـشريـعـة الاصـفـهـانـي فـي كانـون الأول/ديـسـمبـر ١٩٢٠ ، حـضـر فيـروز مـرزا نـصرة الـدولـة ، وزيـر الخارجيـة الايراني ، أحد مجالـس العزاء في دار المجتهد حسن الصـدر في الكاظميـن . واذ لاحظ فيـروز ان الجميع كانوا مـن الفرس سأل عدة مجـتهديـن حضروا مـجلـس الفاتحة عن سبب اهـتمامهـم الشديد بمـستقبـل العراق . وأجاب المجـتهدون قائلـين انهم يـعـيشون في الـعراق منذ سـنوات عديدة ويـشعرون بالارتـباط بمصيره[٧٩] . وكان ردهم مؤشـراً على موقف الكـثير من الفرس فـي العراق في عشية قيام الحكم الملكي . وفـي الـوقـت الذي واصل فيه الفرس علاقاتهم السياسيـة والاقتصـادية - الاجتـماعية مـع ايـران ، أقامـوا أيضاً مـصالـح قـوية لهم فـي العراق .ويمكـن ادراك تعقد المـسالة وتأثـيرها علـى الشيـعـة العرب كذلك من الأمثلة القليلة التالية .

تـبين قـضيـة عائـلة المـازندرانـي في كـربـلاء تشابك المـصالـح الديـنيـة والاقتصاديـة والسياسية لـلـمجتهديـن الـفرس في العراق وايران . فلـقد هاجر زين العابدين المازندراني (توفـي عام ١٨٩٢) من ايران الى الـعراق فـي حوالي عام ١٨٣٥ . واسـتـقر في كربـلاء ونال سمعـة واسعة بوصـفه من المجتـهدين . كما أصـبح نجله محـمد مجتهـداً وكان من موزعـي خيرية اوذة في كـربلاء . ولـذا كان يستـمد جزءاً من دخله مـن أموال هندية كان له حـق فيها مادام مقـيماً في كربلاء . كما كان آل مازندراني يشاركون فـي الشؤون والسياسة الايرانية . وكان لـشقـيق محـمد الأصغر ، أحمد ،المـعروف ..بشيـخ العراقيين ، نجل هو زيـن العابدين راهنامة الذي كان ذات يوم نائباً في البرلمان الايرانـي[٨٠] .

وتبين حادثة تتصل بشراء وتملك قـطعة أرض ، الموقف الصعب لعائلة مـازنـدرانـي وغـيرهـم مـن سـكـان المـدن ذوي الأصـل الايـرانـي ، الـذيـن كـانـوا يـعـيشـون فـي الـعـراق . وفـي ١٨ حـزيـران/ يـونـيـو ١٩٢٦ أرسـل أحـمـد المازندرانـي شكوى خطـية الى هنري دوبـس ، المندوب الـسامـي البريـطاني وأثار المازندراني قضـية امتلاك عدة أسهم من الأرض في بستـان الخربوطلية

الواقـع في حي العباسية بـمدينة كـربلاء . وادعى انـه ناظر الـبستان ويمـلك ثـلثـه كذلـك . وكتـب ان ابنـه صدر الـدين اشـتـرى بصـورة قانـونيـة سهـميـن اضـافـيـيـن في الـبسـتـان . وشكـا الـمازنـدرانـي قائـلاً ان نـجلـه بـعـد تـصديـق متصرف كربلاء علـى أوراقه ، قدم طلـباً الى وزارة الداخلية لتـسجيل الأسـهم باسمـه ولكن طلـبه رفض علـى أساس انه ليـس عراقياً . وكـشف الاستـفسار الذي طرحه المندوب السامي عن سياسة الـحكومة العراقية ازاء تملك الفرس أراضي فـي العـراق . فلـقد جاء فـي الرسـالة الـجوابـية التـي بعـثت بـها وزارة الداخلية الى المندوب السامي فـي ٦ آب/ اغسطس ١٩٢٦ :

«فـي ٢٥ ايـار/ مـايو ١٩٢٦ طلـب الـمدعـو صدر الـديـن مـن مـتـصـرف كـربـلاء ان يُسَجل باسمـه سـهـمـان فـي بـسـتـان الـخربـوطلـية الـمقـسم الـى ٦٦ سهـماً . ولأن صـاحب الـطلـب مواطـن فارسـي فقـد أحيـلت الـقضـية الـى الوزارة لـلمـوافقـة عليها ، مـن خلال مدير الطابو . وفـي حزيـران/ يونيو . . . أمر رئـيس الـوزراء الـذي كان حـيـنذاك وزيـر الداخـلـية بـالـوكالـة ، بتـعليق الـقضية حـتى الـنظـر في الاعـتراضـات المرفوعـة ضد الاستجابة لالتماس صاحب الطلب . . . وكان المتصرفون الذي تعاقبوا عـلى هـذا (اللواء) قـد أثاروا مراراً . . . خلال السـنوات الخـمس الـماضـية الـقضـية الـعامـة الـمـتعلـقـةبمـا يؤول الـى الفرس في كربلاء من ممتلـكات غير منـقولة . وأشاروا الـى ان ممتلكات الـفرس فـي كربلاء تزيد على املاك العراقـيين فيها وان السـماح لمـشتـرياتهم بدون حدود سـيؤدي فـي الـنـهـاية الـى تـسجيـل كـل الـمـمـتلكات فـي كـربلاء بـاسـم فارسـيـيـن . والسياسـة المتبعة حالياً هي كبح انتقال الأراضـي الزراعية أو البساتـين الى الفرس ، وخاصة في (لـواء) كـربلاء ، وقد رفض

الوزراء مؤخراً قضايا نقل ملكية بساتين في كربلاء والديوانية الى رعايا فارس»[٨١] .

لقد اوجد تاسيس دولة عربية في العراق مازقاً حاداً للمجتهدين الشيعة الأمر الذي أكدته مسالة اعتراف ايران بالعراق . ومارس قطاع معين من العلماء الايرانيين ضغوطاً قوية على حكومتهم لكي لا تعترف بالعراق تحت الانتداب البريطاني . وفي عام ١٩٢٥ نشر ملا بارز (لربما الشيخ حسين يزدي الذي كانت له صلات وثيقة بالحكومة) في الصحافة اعلاناً اقترح فيه ان العراق ينبغي ان ترعاها «مربيتها القديمة ، تركيا ، وأمها فارس» الى ان تظفر باستقلالها[٨٢] . وكان الاعلان يحمل توقيم «اية الله يزدي» للايحاء بان كاتبه ليس أقل من مجتهد قم الأكبر عبد الكريم الحائري اليزدي . وعلى النقيض من هذا الموقف الذي اتخذه بعض العلماء الايرانيين قيل ان النائيني والاصفهاني . اتخذا موقفاً معاكساً بالكامل . وفي كانون الثاني / يناير ١٩٢٧ اجتمع محمود الخراساني ، وهو ابن وحفيد مجتهدين سابقين من خراسان ، مع الوزير البريطاني في طهران . وأبلغ الوزير انه زار العراق مؤخراً وبعد عودته الى ايران تسلم رسالة من النائيني والاصفهاني يلحان عليه ان يعمل لدى طهران من أجل اعتراف ايران بالعراق[٨٣] .

وتبين هذه الواقعة التضارب المتزايد بين مصالح العلماء في العراق وايران خلال القرن العشرين . وفي حين ان اعتراض العلماء الايرانيين على اعتراف ايران بالعراق لربما تاثر بمحاولتهم اعلاء شان مدينة قم الايرانية الى مركز اكاديمي شيعي كبير ، فان موقف النائيني والاصفهاني كان يعكس اعتباراتهما الاقتصادية الخاصة بهما فضلاً عن دافعهما للحفاظ على النجف مركزاً أكاديمياً اكبر . وطيلة عقد العشرينات تاثرت أحوال مدن العتبات المقدسة سلباً بالقيود التي فرضتها الحكومة الايرانية على حركة الزيارة والجنائز وتدفق التبرعات الخيرية من ايران الى العراق . وساعد

تحويل الهبات الخيرية تدريجياً الى قم على زيادة أهميتها وأخذ عدد متعاظم من الطلبة الايرانيين يتابعون دراستهم فيها بدلاً من الذهاب الى النجف . ولعل النائيني والاصفهاني كانا يأملان في ان يحيي اعتراف ايران بالعراق حركة الزيارة والجنائز وتدفق التبرعات الخيرية وكذلك توافد الطلاب الايرانيين على العراق وبذلك الحفاظ على مكانة النجف الأكاديمية والحيلولة دون انتقال القيادة الدينية الشيعية من العراق الى ايران .

لقد زاد نشوء الدولة الحديثة من حدة الهويات القومية . وتعيين المجتهد هبة الدين الشهرستاني وزيراً للتعليم في ايلول/ ستبمبر ١٩٢١ مثال جيد على حاجة الفرس المقيمين في العراق ، الذين قبلوا بمواقف الحكومة ، لاعادة النظر في صفتهم القومية . والحق ان الشهرستاني لكي يتأهل الى هذا المنصب تعين عليه ان يشهد رسمياً على نيته في ان يصبح عراقياً ما ان يتسنى تنظيم ذلك رسمياً[٨٤] .

كما أثيرت مشكلة الجنسية بوجه بعض عشائر العراق العربية الشيعية التي ارتبطت بأراض قسمتها الحدود العراقية والايرانية . ففي القرن التاسع عشر كانت عشائر محيسن وكعب تزرع الأرض على ضفتي شط العرب . وقبل الحرب العالمية الأولى كانت هذه العشائر تدين بالولاء المباشر لشيخ المحمرة وعلى هذا الأساس أُعتُرِف بتبعيتها الايرانية وأُعفي أفرادها من الخدمة العسكرية في الجيش العثماني . وقبل عام ١٩٢٧ بفترة وجيزة قررت الحكومة العراقية بانه لا يحق للمواطنين الايرانيين تملك أرض في العراق . وأختارت العشيرتان ، ازاء الامكانية الحقيقية لفقدان أراضيهما ، اكتساب شهادات الجنسية العراقية[٨٥] .

ستصبح مسألة الهوية القومية للشيعة العراقيين وولائهم للدولة أوضح في الفصل التالي الذي يتناول تطلعاتهم السياسية .

هوامش الفصل الثالث

1- Intelligence Reports nos. 1 and 2, 15 and 30 November 1920, FO 371/6349/1011 and FO 371/6349/2172.

2- Intelligence Reports nos. 4, 6, 8 and 12, 31 December 1920, 31 January, 1 March, and 1 May 1921, FO 371/6348/2904; FO 371/6350/3824; FO 371/6350/4506; FO 371/6351/6351.

٣- محمد علي شمس الدين ، الاصلاح الهادي : نظرة في فكر وسلوك المجتهد السيد محسن الأمين العاملي (بيروت ، ١٩٨٥) ، ١٥٢ .

٤- علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ٦ أجزاء (بغداد ، ١٩٦٩-١٩٧٨) ، ٦ : ١٠٧-١١٠ ، ١١٤ .

5- Loraine to the Marquess Curzon of Kedlestone, Baghdad, 11 December 1921, FO 371/7802/414.

6- Intelligence Reports nos. 2 and 3, 15 January and 1 February

1922, CO 730/19/10792.

٧- الوردي، لمحات، ٦ : ١٤٠ - ١٤٩ ؛ Intelligence Reports nos. 8 and 9, 15 April and 1 May 1922, CO 730/21/21724 and CO 730/21/24559.

٨- غفل من الاسم، الحركة الاسلامية في العراق (بيروت، ١٩٨٥)، ٤٧ ؛ عبدالله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت، ١٩٧٣)، ١٧٨-١٧٩ ؛ أحمد الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية في العراق (بيروت، ١٩٨١)، ٧٦، ٧٨.

9- M. M. al-Adhami, "The Elections for the Constituent Assembly in Iraq, 1922-1924," in, The Integratrion of Modern Iraq, ed. Abbas Kelidar (London, 1979), 18.

10- Iraq Police, Abstract of Intelligence, 10 November 1922, NAI, BHCF, file 23/15/1, vol.1; الوردي، لمحات، ٦ : ٢٠٢-٢٠٣ ؛ غفل من الاسم، الامام السيد أبو الحسن (النجف، ١٩٤٦/١٩٤٧)، ٤٧.

11- Intelligence Report no. 6, 15 March 1923, FO 371/9009/3679; Adhami, "Elections," 20, 22.

12- Peter Sluglett, Britain in Iraq, 1914-1932 (London, 1976), 78-79; الوردي، لمحات، ٦ : ٢١١، ٢١٣ .

13- Iraq Police, Abstract of Intelligence 23, 19 August 1922, NAI, BHCF, file 7/15/3. See also Intelligence Reports nos. 1, 6, and 8, 1 January, 15 March and 15 April 1923, FO 371/9009/1190; FO 371/9009/3679; FO 371/9009/4743.

١٤ - الوردي ، لمحات ، ٦ : ٢١٥؛ Intelligence Reports nos. 11 and 12, 1 and 13 June 1923, FO 371/9009/6469 and FO 371/9009/7388.

١٥ - محمد مهدي كبة ، مذكراتي في صميم الأحداث ، ١٩١٧-١٩٥٨ (بيروت ، ١٩٦٥) ، ٢٦-٢٧؛ The British Residency, Baghdad, 27 January 1923, FO 371/9003/2112; Intelligence Report no. 19, 1 October 1922, CO 730/25/52603; Intelligence Report no. 3, 1 February 1923. FO 371/9009/2341.

16- Intelligence Reports nos. 8, 9, and 13, 15 April, 1 May, and 21 June 1923. FO 371/9009/4743; FO 371/9009/5237; FO 371/9009/7388; الوردي ، لمحات ، ٦ : ٢١٨ .

17- Intelligence Report no. 14, 5 July 1923, FO 371/9009/7681; Iraq, Administration Report for the Year April 1923-December 1924, CO 730/73/15758; الوردي ، لمحات ، ٦ : ٢٢١-٢٢٣ .

18- Intelligence Report no. 22, 15 November 1923, FO 371/9010/11793; External Intelligence Report no. 32, 20 March 1924, CO 730/58/15340; Intelligence Report no. 307,

February 1924, FO 371/10097/1616;. الوردي، لمحات، ٦: ٢٤٩

19- Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran (Leiden, 1977), 138; Mohammad Faghfoory,"The Ulama-State Relations in Iran: 1921-1941," IJMES 19 (1987): 418.

20- Intelligence Report no. 5, 6 March 1924, FO 371/10097/2498;الوردي ، لمحات ، ٦ :٢٤٧

21- Report to Special Officer I, 24 January 1924, Air 23/453.

٢٢ - الوثائق الرئيسية التي تغطي المفاوضات وشروط عودة المجتهدين هي : British High Commissioner for Iraq to the Secretary of State For the Colonies, 13 February 1924, FO 371/10147/1519; Iraq, Ministry of the Interior, Baghdad, 23 April 1924, Air 23/453; Intelligence Report no. 9, 1 May 1924, CO 730/59/22547; Persia, Annual Report 1924, FO 416/112 انظر أيضاً : الوردي ، لمحات ، ٦ :٢٦١ .

23- Cornwallis to Dobbs, Baghdad, 18 July 1923, FO 371/9047/8907.

٢٤ - مقتبس يرد في : Sluglett, Britain, 308.

25- Intelligence Report no. 23, 1 December 1923, FO 371/9010/12099; Extracts from Special Administration Interim Report of Principle Events between 5 to 12 July 1923, FO 371/9047/8090; Intelligence Report no. 15, 26 July 1923, FO 371/9009/8559.

26- Intelligence Report no. 1, 1 January 1923, FO 371/9009/1190; British Military Attaché, Tehran, no. 32-7, 8 September 1923, NAI, Government of India, Foreign and Political Department, file 575x.

27- Air Staff Intelligence, Nasiriyya, 12 December 1925, and Special Service Officer, Baghdad, 31 Deceber 1925, Air 23/379.، انظر أيضاً : جعفر الخليلي ، هكذا عرفتهم ، جزءان (بغداد ١٩٦٣-١٩٦٨) ، ١ : ١٠٨-١١١و ٢ : ١٤٥-١٤٩ .

28- Office of the Administrative Inspector, Diwaniya, 22, 24, and 30 December 1925, Air 23/379; Special Service Officer, Baghdad, 31 December 1925, Air 23/379; Intelligence Reports nos. 1 and 7, 7 January and 1 April 1926, CO 730/105/1.

29- Special Service Officer, Baghdad, 18 June 1932, Air 23/385; محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائي ، رجال السيد بحرالعلوم المعروف بالفوائد الرجالية ، ٣ أجزاء (النجف ، ١٩٦٥-١٩٦٦) ، ١ : ١٦٠ .

٣٠ - محمد الكاظمي القزويني ، الاسلام وواقع المسلم المعاصر ، (النجف ،

١٩٦١) ، ١٨ ، ٥٦ ؛ اللجنة الثقافية لمدرسة الامام أمير المؤمنين العلمية ، القضية العراقية من خلال موقف الامام الشيرازي (مشهد ،١٩٨١) ، ١٧-١٨ ؛ الكاتب ، تجربة الثورة الاسلامية ، ٦٢ .

31- Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq, 2d ed. (Princeton, N.J., 1982), 209-10. انظر أيضاً : النفيسي ، دور الشيعة ، ٧٧ ؛ عبد الكريم الندواني ، تاريخ العمارة وعشائرها (بغداد ، ١٩٦١) ، ٢٥ .

32- Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, 2d ed. (Princeton, N.J., 1983), 372-74; Willem Floor, "The Revolutionary Character of the Ulama: Wishful Thinking or Reality?" in, Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution, ed. Nikki Keddie (New Haven, 1983), 73, 75, 93; Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period (Albany, N.Y., 1980), 28, 30, 59, 72, 77, 79-80, 90; Faghfoory, "Ulama-State Relations," 414, 423.

٣٣ - انظر على سبيل المثال ، القزويني ، الاسلام ، ٢٨-٣٠

34- Office of the Administrative Inspector, Kirkuk, 21 November 1927, Air 23/432; Ministry of the Interior, Baghdad, 23 November 1927, Air 23/432; Shi'i Missionaries among the Semi-Pagan Sects, 27 January 1929, Air 23/432.

35- Batatu, The Old Social Classes, 77.

36- Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, "The Transformation of Land Tenure and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, c.1870-1958," IJMES 15 (1983): 496. See also idem, "Some Reflections on the Sunni/Shi'i Question in Iraq," BSMESB (1978): 82.

37- Batatu, The Old Social Classes, 91,101-3; Elie Kedourie, The Chatham House Version and Other Middle-Eastern Studies (London, 1970), 267-68.

38- Abrahamian, Iran, 141-42; Gene Garthwaite, Khans and Shahs: A Documentary Analysis of the Bakhtiyari in Iran (Cambridge, 1983), 104, 138-39; Richard Tapper, "Anthropologists, Historians, and Tribespeople on Tribe and State Formation in the Middle East," in, Tribes and State Formation in the Middle East, ed. Philip Khoury and Joseph Kostiner (Berkeley, 1990), 69.

٣٩ - للاطلاع علــى المذكرة انـظر: Intelligence Report no. 9, 1 May 1922, CO 730/21/24559. See also Intelligence Reports nos. 8 and 10, 15 April and 15 May 1922, CO 730/2121724 and CO 730/22/27688; الوردي، لمحات، ٦ : ١٤٩-١٥٦؛ عبد العزيز القصاب، من ذكرياتي (بيروت، ١٩٦٢)، ٢٢٧-٢٢٨ .

٤٠ - مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، جزءان (بغداد، ١٩٢٤)، ٢ :٥٠٠-٥٠٢؛ Special Service Officer, Baghdad, 1 July 1923 أديت بالمصدر الأخير عن فتاوى المجتهدين إلى بيتر سلغلت (Peter Sluglett).

41- King Faysal to Sir Percy Cox, 30 November 1922, NAI, BHCF, 23/15/1, vol, 1; Special Service Officer, Hilla, 2 July 1923, Air 23/453; Intelligence Report no. 14, 5 July 1923, FO 371/9009/7681. للاطلاع على الاقتباس انظر: الوردي، لمحات، ٦ :٢٣٣-٢٣٥.

42- Special Service Officer, Nasiriyya, 30 September 1924, Air 23/108; Air Statf Intelligence, Nasiriyya, 12 December 1925, Air 23/379; Extracts of Special Service Officer, Baghdad, Report no. 1/Bd/35, 11 December 1926, Air 23/379.

٤٣ - غفل من الاسم، الحركة الاسلامية، ٥٢ - ٥٣؛ الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية، ٧٣.

44- Roger Owen, "Class and Class Politics in Iraq before 1958: The 'Colonial and Post Colonial State'," in, The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited, ed. Robert Fernea and Wm. Roger Louis (London, 1991), 159; Batatu, The Old Social Classes, 104. On Syria see Philip Khoury, "The Tribal Shaykh, French Tribal Policy, and the Nationalist Movement in Syria between Two World Wars," MES 18 (1982):186-87.

45- Batatu, The Old Social Classes, 87; idem, "Class Analysis and Iraqi Society," ASQ 1 (1979): 230; Marion and Peter Sluglett, "Transformation of Land Tenure," 499; عبد الرزاق الحسني، «الحالة الاجتماعية في العشائر العراقية»، العرفان ٣٠ (١٩٤٠)؛ ١٩٤؛ Shakir Salim, Marsh Dwellers of the Euphrates Delta (London, 1962), 72.

46- Marion and Peter Sluglett, "Reflections," 82.

47- Salim, Marsh Dwellers, 31-35, 40-41.

٤٨- للاطلاع على وصف شيق للحياة في النجف خلال الحصار انظر: أقا نجفي قوچاني، سياحت شرق يا زندكينامه وسفرنامه، أقا نجفي قوچاني (مشهد، ١٩٨٢)، ٥٨٢ - ٦١٠. وحول الثورة انظر: جعفر المحبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ٣ أجزاء (النجف، ١٩٥٥-١٩٥٨)، ١: ٣٤٤-٣٥١؛ النفيسي، دور الشيعة، ٥٤-٦٧؛ From Civil Commissioner to Foreign Office, Baghdad, 14 April 1918, IO L/P&S 10/667; Review of the Civil Administration of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799; Fortnightly Reports, nos. 10, 11, 12, 13, and 14, 9 and 23 April, 8 May and 10 June 1918, FO 371/3397/110227; FO 371/3397/3544; FO 371/3397/165202; وترجمة رسالة غير مؤرخة من شيخ الشريعة الاصفهاني الى سيد محمد بهبهاني أُعْتُرِضَت في ٣ رمضان ١٣٣٦/أواخر ١٩١٨: FO284/1207.

49- Review of the Civil Administration of Iraq, 1914-1918, FO

371/4148/34799; Great Britain, Administration Reports, Karbala District, 1918, CO 696/1; عبد الرزاق الوهاب ، كربلاء في التاريخ (كربلاء ، ١٩٣٥) ، ١٣-٢٢ ؛ عبد الحميد عبد المجيد التحفي ، «آل طعمة في التاريخ» ، العرفان ٥٧ (١٩٧٩) : ٤٥٣ ؛ محمد حسن الكليدار آل طعمة ، «صفحات مجهولة من تاريخ كربلاء : الفوضى في كربلاء» ، العرفان ٦٨ (١٩٨٠) : ٦٣-٦٦ ؛ ولنفس المؤلف ، «صفحات مجهولة من تاريخ كربلاء ، عودة الأتراك» ، العرفان ٦٩ (١٩٨١) : ٧٧-٨٠ .

50- Administration Reports, Karbala, 1917, CO 696/1.

51- Report on a Visit to 'Amara, 3 March 1931, C. J. Edmonds Papers, Box 7, File 5, St. Antony's College, Oxford University; Report by Wilfrid Thesiger on Tribal Conditions in 'Amara, British Embassy, Baghdad, 5 August 1955, FO 371/115748/1015-11; Marion and Peter Sulglett, "Land Tenure," 499-501; idem, "Reflections," 82-83; Fuad Baali, "Social Factors in Iraqi Rural-Urban Migration," AJES 25 (1966): 359; Doris Adams, "Current Population Trends in Iraq," MEJ 10 (1956): 158; Atheel al-Jomard, "Internal Migration in Iraq," in, Kelidar, Intergration of Modern Iraq, 116-17.

52- Doris Phillips, "Rural-to-Urban Migration in Iraq," EDCC 7 (1959): 409; Adams, "Population Trends," 158; M. Azeez, "Geographical Aspects of Rural Migration from 'Amara Province Iraq, 1955-1964" (Ph.D. diss., Durham University, 1968), 195.

53- J. G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 vols. in 5pts. (Calcutta, 1908-15), 2A: 201-2; Hanna Batatu, "Iraq's Shi'a, their Political Role, and the Process of their Integration into Society," in, The Islamic Impulse, ed. Berbara Stowasser (London, 1987), 206, 209.

٥٤- عبد الرزاق الهلالي ، الهجرة من الريف الى المدن في العراق (بغداد ، ١٩٥٨) وخاصة ٦٤-٦٧ ؛ Fuad Baali, Relation of the People to the Land in Southern Iraq (Gainesville, Florida, 1966), 50; Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, "The Historiography of Modern Iraq," AHR 96 (1991): 1411; Basil Najar, "The Dynamics of Rural-Urban Migration and Assimilation in Iraq" (Ph.D. diss., Wayne State University, 1976), 116-17.

55- Hanna Batatu, "Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin," in, Shi'ism and Social Protest, ed. Juan Cole and Nikki Keddie (New Haven, 1986), 188.

56- M. S. Hasan, "Growth and Structure of Iraq's Population, 1867-1947," BOUIES 20 (1958): 339-43; Phillips, "Migration in Iraq," 409.

57- Administration Report, 1918, Najaf, CO 691/1; Naval Intelligence Division, Iraq, 545; مديرية النفوس العامة ، احصاء السكان لسنة ١٩٤٧ ، ٣ أجزاء (بغداد ، ١٩٥٤) ، ١ : ١٩٦ ؛ مديرية النفوس العامة ، المجموعة الاحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧ ، جزء واحد في ٧ أقسام

(بغداد، ١٩٦١)، ١، ٣: ١٨.

٥٨- عبد الرزاق الحسني، «لواء كربلاء»، العرفان ١٦ (١٩٢٨): ٤٩٨؛ «كربلاء في خطر»، لغة العرب، (١٩٢٧): ٥٦٤؛ احصاء السكان لسنة ١٩٤٧، ١: ١٨٤؛ المجموعة الاحصائية لتسجيل عام١٩٥٧، ٣،١: ١٤.

٥٩- ن. الدلوي، الجغرافية الاجتماعية لمدينة الكاظمية الكبرى (بغداد، ١٩٧٥)، ٨٧، ٦٢-٦٤، ٨٠-٨٣؛ Administration Reports of the Baghdad Wilayat, 1917, CO 696/1; إحصاء السكان لسنة ١٩٤٧، ١: ٣٤؛ المجموعة الاحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧، ١، ١: ٣٦.

60- Administration Reports of the Baghdad Wilayat, 1917, CO 696/1; احصاء السكان لسنة ١٩٤٧، ١: ٦٢؛ المجموعة الاحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧، ١،١: ٤٨.

61- Robert Fernea, "State and Tribe in Southern Iraq: The Struggle for Hegemony before the 1958 Revolution," in, Fernea and Louis, The Iraqi Revolution, 143.

٦٢- جعفر الخليلي، «مشكلة البطالة في النجف»، الهاتف ١٢٧ (١٠ تموز/يوليو ١٩٣٨): ٣-٤.

٦٣- للاطلاع على الرسائل انظر: «شؤون تجارية واقتصادية: رفع الحظر عن

اكتيال الحبوب من النجف» ، الهاتف ٧٤٩ (١٣ أيار/ مايو ١٩٥٠) : ٤ ؛ «تصدير الحبوب من النجف الى البادية» ، الهاتف ٧٥٠ (١٤ أيار/ مايو ١٩٥٠) ؛ ٤ . انظر ايضاً ؛ مكي الجميل ، البدو والقبائل الرحالة في العراق (بغداد ، ١٩٥٦) ، ٢٤٩- ٢٥٠ ، ٢٥٢ .

64- Report by Vice-Consul Bagley on Najaf and Karbala, Baghdad, 22 February 1943, FO 624/33/537.

65- Political, Baghdad, 24 July 1919, FO 248/1258; Acting Civil Commissioner in Mesopotamia to His Majesty's Minister in Tehran, Baghdad, 29 July 1919, FO 248/1258; Administration Report, Karbala, 1917, CO 696/1.

66- Cox to Churchill, Baghdad, 13 April 1922, CO 730/21/19161; Dobbs to Devonshire, 5 June 1923, CO 730/40/30811.

67- Intelligence Reports nos. 10 and 12, 15 May and 15 June 1922. CO 730/22/27688 and CO 730/22/32485.

68- For these laws see CO, Reports by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Adminisration of Iraq, 1925-1932, 1925 Report, 162-65; 1927 Report, 186; 1929 Report, 180-86.

69- British Embassy, Baghdad, 16 November, and 10 and 15 December 1935, FO 371/18956/7028; FO 371/18956/7206; FO 371/18956/7273.

٧٠- الوقائع العراقية، بغداد، ٢٦ أذار/مارس ١٩٥٠ و٢١ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥١.

71- A Note on Iraqi-Persian Relations and the Situation in Khuzistan, 14 march 1928, FO371/13021/1391; Persia, Annual Report, 1922, FO 416/112.

72- Persia, Annual Report, 1925, FO416/112; Relations Between Persia and Iraq, A Memorandum, Persia, 4 June 1928, CO 730/136/2; Note by Secretary of State for the Colonies of his Conversation with Timourtash, 30 July 1928, IO L/P&S 10/1229; Cushendun to Parr, London, 26 September, 1928, IO L/P&S 10/1229; Clive to Dobbs, Tehran, 30 December 1928, CO 730/132/5.

73- Memorandum on the Persian Complaints against Iraq, Persia, 13 September 1927, FO 371/12247/3908; Alleged ill-Treatment of Persians in Iraq, London, 20 February 1928, FO 371/13021/856; Dobbs to Muhsin al-Sa'dun, 23 February 1928, FO 371/13021/1669; Census among the Muhaysin in Iraq, London, 8 March 1928, FO 371/13021/1238; Relations between Persia and Iraq, a Memorandum, Persia, 4 June 1928, CO 730/136/2; Report to the League of Nations on the

Administration of Iraq, 1928, 39.

74- From Secretary of State to Civil Commissioner, Baghdad, 26 March 1920, FO 371/5071/2565; Persia, Annual Report, 1926, FO 416/112; Government of India, Foreign and Political Department, Proceedings 315-352, June 1916, NAI, Sec. War-June 315-352.

75- Recognition of Iraq by Persia. Tehran, 17 April 1925, FO 371/10833/2322; Parr to Dobbs, Tehran, 26 July 1928, FO 371/13022/4370.

76- Persia, Annual Report, 1927, FO 416/113.

77- Intelligence Summary no. 19 for the period ending 17 September 1927, Tehran, FO 416/81; Clive to Chamberlain, Gulhek, 22 September 1927, FO 371/12274/4030; Clive to Chamberlain, Tehran, 22 December 1928, FO 416/84; Intelligence Summary no. 3 for the week ending 3 February 1929, FO 416/84.

٧٨- المجموعة الاحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧، ٣،١، ٧٥. انظر أيضاً : «كربلاء في التاريخ الحديث»، العرفان ٢٤ (١٩٣٤)، ٥١٣.

79- Intelligence Report no. 4, 31 December 1920, FO

371/6348/2904.

٨٠- محسن الأمين، أعيان الشيعة، ٥٦ جزءاً (بيروت، ١٩٦٠-١٩٦٣)، ٢٣، ٢٣٩-٢٤٠؛
Intelligence Report no. 20, 18 October 1923,
FO 371/9010/10814.

81- Notables and Personalities: Shaykh al-'Iraqayn, NAI, BHCF, file 27/420.

82- Intelligence Summary no. 8 for the week ending 21 February 1925, FO 416/76; Persia, Annual Report, 1925, FO 416/112.

83- Enclosure in Tehran despatch no. 18 of 12 January 1927, FO 371/12273/528.

84- Intelligence Report no. 22, 1 October 1921, FO 371/6353/11914.

85- Iraqi-Persian relations and the situation in Khuzistan, 14 March 1928, FO 371/13021/1391; Report to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1928, 39- 40.; انظر أيضاً
عباس العزاوي، عشائر العراق، ٤ أجزاء (بغداد، ١٩٣٧-١٩٥٦)، ٤: ١٨٤-١٨٥.

الفصل
الرابع

البحث عن التمثيل السياسي

ساحاول في هذا الفصل ان اوضح التطلعات السياسية الأساسية للشيعة العراقيين وكذلك طبيعة التوتر بين الشيعة والحكومات السنية المتعاقبة في العراق الحديث . وساكون معنياً في الأساس بالسؤالين التاليين : الى أي مدى تغلب ولاء الشيعة للدولة العراقية على ولائهم الطائفي وعلى استيائهم من الحكومة السنية ؟ ماهي القنوات السياسية التي كانت متاحة للشيعة العراقيين وماهي النشاطات التي مارسوها لنيل نصيب في السلطة والتأثير في وضع القرارات الحكومية ؟

الاعتراف بالدولة

في الفترة التي بدأت بنفي مهدي الخالصي في عام ١٩٢٣ وحتى ثورة ١٩٣٥ بذل الشيعة أول محاولة لوضع انفسهم على الخارطة السياسية للدولة الجديدة . وكان الشيعة قد شعروا بالقلق من نتائج الحظر الذي فرضه المجتهدون على مشاركة الشيعة في انتخابات الجمعية التاسيسية ، الأمر الذي أسفر عن ازدياد سيطرة السنة على جهاز الدولة . وعلى النقيض من موقفهم السابق بالامتناع عن القيام بدور نشيط في العملية السياسية حاول

الشيعة الآن توسيع نطاق مشاركتهم وقوة تاثيرهم في السياسات العراقية . وطالبوا بتمثيلهم في الحكم والخدمة المدنية تمثيلاً يتناسب مع ثقلهم العددي بين السكان ، وناضلوا حول طبيعة التربية في نظام التعليم الرسمي وكذلك تعريف القومية العربية والعراقية . وعلى الرغم من الصعوبات التي لاقاها الشيعة خلال السنوات الأولى من الحكم الملكي ، في طرح تطلعاتهم ، فقد اكتسبوا بحلول عام ١٩٢٧ قدراً من القوة التعويقية في الدولة وبداوا يضغطون بصورة منهجية من أجل تحقيق أهدافهم السياسية .

وأصبح سعي الشيعة من أجل التوظيف في جهاز الدولة عاملاً كبيراً في اذكاء حدة التوتر بين السنة والشيعة في ظل الحكم الملكي . فان حكام العراق السنة كانوا ، عادة ، لا يضمون الا وزيراً رمزياً شيعياً واحداً في حكومات العشرينات ، وكانوا يحجمون عن تعيين الشيعة في الجهاز الاداري والخدمة المدنية . وهكذا في عام ١٩٢١ على سبيل المثال ، لم يكن هناك شيعي واحد على قائمة المرشحين لخمسة مناصب متصرفي الألوية ، وكان هناك شيعي واحد فقط بين تسعة مرشحين لمدراء الأقضية[١] . وعلى امتداد عقد العشرينات لم يكن لدى الشيعة الا نصيب صغير من المناصب الحكومية الهامة . وفي عام ١٩٣٠ قُدر انه في الوقت الذي كان الأكراد ، الذين يشكلون ١٧ في المئة من السكان ، يشغلون ٢٢ في المئة من المناصب الحكومية العليا فان الشيعة الذين يشكلون أكثرية السكان ، كانوا يحتلون ١٥ في المئة فقط من هذه المناصب[٢] . وخلال العقد الأول من الحكم الملكي لم يكن الشيعة ممثلين تمثيلاً حسناً كذلك في الوظائف التعليمية ضمن نظام التعليم الرسمي حيث كان القسم الأعظم من هذه الوظائف يشغلها سوريون وسنة أخرون من خريجي نظام التعليم العثماني . ومن الواضح ان الشيعة واجهوا صعوبات في اختراق شبكة المحسوبية السنية في جهاز الدولة . وظهرت مشاعر الاحباط لديهم على السطح منذ عام ١٩٢٤ عندما حذر عبد الرزاق الحسني (المؤرخ المعروف للأحداث السياسية في العهد الملكي

والنصير المتحمس للعروبة بوصفها اطارالهوية في العراق) في مقال بعنوان «الأكثرية الشيعية في العراق» من ان تمييز الحكومة ضد الشيعة سيناك من محاولة بناء الوحدة الوطنية في البلاد[٣] .

ولم يكن العدد الصغير جداً من الشيعة الذين وظفوا في الخدمة المدنية العراقية ابان العشرينات نتيجة سياسات حكومية وأنماط قائمة من المحسوبية فحسب بل كان كذلك انعكاساً لعزوف الشيعة عن قبول مناصب رسمية . فلقد كانت المسألة المتعلقة بشرعية قبول وظيفة رسمية في ظل حاكم غير شرعي ، معضلة قديمة في النظام القانوني الشيعي[٤] . والعلماء الشيعة تقليدياً اعتبروا الحكومات السنية حكومات غير مشروعة ، ولم توظف الحكومة العثمانية الا قلة ضئيلة من الشيعة . وأعلن المجتهدون حظراً على قبول المناصب الحكومية في اطار معارضتهم للوجود البريطاني في العراق والحكومة العراقية على النحو الذي شكلت به في أوائل العشرينات . وهكذا أصدر مرزا محمد تقي الشيرازي في اذار/ مارس ١٩٢٠ فتوى حرَّم فيها كل أشكال الخدمة تحت الحكم البريطاني . وفي عام ١٩٢١ حرَّم مهدي الخالصي ايضاً قبول مناصب حكومية معتبراً ذلك عملاً من اعمال التعاون مع الكفار[٥] . وأثار الحظر الذي أصدره المجتهدون وظل سارياً حتى عام ١٩٢٧ ، مناظرة حامية داخل المجتمع الشيعي حول أخلاقية ان يصبح المرء موظفاً حكومياً ، ومعاني تبوء منصب رسمي . وفي حين ان الشيعة كانوا ينظرون الى المناصب الحكومية على انها قناة للحراك الاجتماعي وكسب نفوذ سياسي في الدولة الجديدة فان كثيرين منهم رفضوا قبول المناصب التي عرضت عليهم خشية ان تقاطعهم طائفتهم وان يواجّهوا بالعزلة والرفض[٦] . كما زاد الحظر حدة المأزق الصعب للشيعة العراقيين من المتعلمين والطموحين ، الذين قبلوا وظائف حكومية معتقدين بانهم يستطيعون شق طريقهم في عالم علماني لدى قطع صلاتهم بالمجتهدين . وعندما حاولوا ارتقاء السلم الوظيفي شعروا بالغربة عن

مجتهديهم وبرفض أقرانهم السنة في الوقت نفسه . وكان مأزقهم يتمثل في كيفية التوفيق مع مطالبتهم بتكافؤ الفرص وتحقيق الحراك وتقاسم السلطة في دولة يهيمن عليها السنة دون اللجوء الى قيادة المجتهدين الشيعة .

كما ان الرغبة في دخول نظام التعليم الرسمي وتحديد طبيعة التعليم العلماني العراقي أصبحت قضية ملتهبة عند الشيعة . فحين أقيم النظام الملكي لم يكن هناك الا قلة من الشيعة الذين تلقوا تعليماً علمانياً ، وكان غالبيتهم من خريجي المدرسة الجعفرية التي افتتحت عام ١٩٠٩ في بغداد . وكان عدد الشيعة الذين تعلموا في نظام التعليم الرسمي العراقي في أوائل العشرينات قليلاً . وشن المجتهدون حملة ضد التعليم العلماني وحاولوا ان يثنوا الآباء عن ارسال أطفالهم الى مدارس الدولة[٧] . وعلى الرغم من ان منصب وزير التعليم كان في العشرينات يكاد ان يكون محفوظاً للشيعة حصراً لاجهاض حملة المجتهدين فان الوزراء الشيعة انكفأوا متوارين في ظل ساطع الحصري الذي كان مدير التعليم العام بين ١٩٢٣و ١٩٢٧ . وقد وصف الحصري الوزراء الشيعة في مذكراته بانهم جهلة ومتخلفون . وهكذا صور ، على سبيل المثال ، محمد رضا الشبيبي الذي كان من أبرز الشخصيات الأدبية في العراق ، بانه شخص معرفته بالأفكار الحديثة معرفة انتقائية ، وانه عاجز عن فهم الاتجاهات الحديثة في التعليم . ونظر الحصري نظرة استهجان بصفة خاصة الى عبد الحسين الجلبي (الذي تبوأ منصب وزير المعارف ثماني مرات بين ١٩٢٢ و ١٩٣٥) ناعتاً اياه بـ «جوكر الوزارات العراقية»[٨] .

وكانت هناك اختلافات ثقافية وفلسفية عميقة بين الحصري ، خريج «ملكية مكتبي» العلمانية في اسطنبول والشيعة العراقيين الذين تلقوا تحصيلهم التكويني في المدارس الدينية . واتخذ الشيعة موقفاً رافضاً من الحصري الذي اعتبروه غريباً على العراق . وكانوا يمقتون فلسفته التربوية وايديولوجيته القومية التي تتجاهل الخصائص العشائرية القوية للمجتمع

الشيعي العراقي ، وعارضوا دعوته الى الولاء للروابط القومية على الروابط الاقليمية . كما كانت التوترات بين الحصري والشيعة تعكس رفضهم لصورة «الشيعي الجاهل والمتعصب» التي انتشرت بين الساسة والاداريين السنة ابان العشرينات . وامتعض الشيعة من نقص الموارد المخصصة للتعليم في الألوية الشيعية وضآلة عدد الشيعة في بعثات الطلبة العراقيين الذين يرسلون للدراسة في الخارج . واحتجوا على معارضة الحصري لفتح مدرسة ثانوية في النجف ودار معلمين في الحلة وعلى قراره بالغاء مديرية التربية في الفرات الأوسط في عام ١٩٢٥[٩] .

وكان النزاع الرئيسي بين الحصري وخصومه الشيعة يدور حول طبيعة التربية في نظام التعليم الرسمي . ففي حين أن الحصري كان يدعو إلى نظام مركزي يدار من بغداد ، كان الشيعة يفضلون شكلاً لامركزياً للتربية والتعليم . واعتبروا ذلك ضرورياً لتلبية الاحتياجات المحددة لسكان العراق الذين كانت أغلبيتهم الساحقة من الريف . ولتوفير فرص متساوية في التعليم على السواء . وظهرت الخلافات على السطح في عدد من المناسبات . ففي عام ١٩٢١ اقترح الملك فيصل فتح مدرسة لأطفال شيوخ العشائر . وتحمس للفكرة هبة الدين الشهرستاني الذي كان وزير التربية حينذاك ، وأعد منهجاً يركز على تدريس اللغة العربية والدين والزراعة فضلاً عن ممارسة نشاطات لاصفيّة تهدف إلى الحفاظ على التراث العشائري للتلاميذ . واعترض الحصري بشدة على المدرسة لأنها لم تكن منسجمة مع برنامجه في تطبيق التربية الوطنية المركزية في العراق ، وتمكن من اقناع فيصل بالعدول عن الفكرة[١٠] . ولم تكن الخلافات بين الشيعة والحصري حول السياسات التربوية ظاهرة بقدر تجليها في اصطدام الحصري مع فاضل الجمالي الذي كان من خصومه الشيعة الرئيسيين . وكان الجمالي من أوائل الشيعة الذين درسوا بدار المعلمين العليا في بغداد . وأرسلته الحكومة العراقية فيما بعد للدراسة بالجامعة الأمريكية في بيروت . وخلال الفترة

الواقعة بين ١٩٢٩ و١٩٣٢ درس الجمالي بكلية التربية في جامعة كولومبيا حيث كتب رسالته لنيل شهادة الدكتوراه عن تعليم البدو . ولعل الجمالي كان وراء زيارة لجنة مونرو التي درست نظام التعليم العراقي . وقد كتب القسم المتعلق بتعليم البدو من تقرير اللجنة حيث انتقد سياسات الحصري وأوصى بلامركزية التعليم العراقي وكذلك التركيز على المناطق الريفية والعشائرية[١١] . وقام الجمالي ، كما سيتبين لاحقاً في هذا الفصل ، بدور كبير في توسيع التعليم الرسمي في المناطق الريفية بعد أن كف الحصري عن ممارسة دور فعال في تحديد نظام التعليم العراقي .

وكان الصراع حول تعريف القومية العربية والوطنية العراقية مصدر توتر كبير بين الشيعة والحكومات العراقية المتعاقبة . وفي الوقت الذي تبنى فيه حكام العراق فكرة «الجامعة العربية» (Pan-Arabism) أو «العروبة» بوصفها ايديولوجيتهم القومية الرئيسية ، وضعوا اخلاص الشيعة وأصلهم الأثني موضع تساؤل بصورة متكررة . وبدءاً بالحصري الذي يمكن اعتباره مؤسس القومية العربية في العراق كان دعاة هذه الايديولوجيا يؤكدون على صيت الامبراطورية العربية ويعبرون عن الرغبة في احياء أمجادها . وتحت يافطة الشعوبية صوروا المذهب الشيعي على انه هرطقة هدامة مدفوعة أساساً بحقد الفرس على العرب ، وشددوا على التهديد الفارسي لفكرة القومية العربية . وكان الكثير من احباط الشيعة حول هذه القضية نابعاً من حقيقة ان حكام العراق السنة تمكنوا من ربط قضية الشعوبية بالاحتجاجات الشيعية على تمييز الحكومة بحقهم وتصوير تظلمات الشيعة وكأنها أفعال تروج الطائفية في الدولة . وتمكن الساسة السنة بذلك من وضع الشيعة في موقف دفاعي[١٢] .

لقد كان الشيعة العراقيون ، في الغالب ، عرباً من أصل عشائري حديث العهد . وفي الوقت الذي كانوا يقرون فيه بوجود صلات دينية بينهم وبين أقرانهم بالمعتقد الديني في ايران ، فان الشيعة العراقيين كانوا يجادلون

بالقول ان هذه الصلات لا تمتد الى المستوى السياسي ولا تأثير لها على هويتهم الوطنية . وشعر الشيعة بان اشاعة الفكر القومي تستبعد أكثرية سكان العراق العشائريين وتقتصر على الأقلية المدينية السنية الحاكمة . ورفضوا تعريف الحكومة الضيق للقومية العربية وكذلك حاجتهم الى اثبات عروبتهم للساسة والاداريين السنة الذين كانوا ، مثل الحصري ، موظفين عثمانيين في السابق . وجادل الشيعة في مناسبات عديدة قائلين انهم «أبناء البلاد الأصليون» وان العراق وقبائله هي التي صانت روح العروبة الحقة على امتداد قرون من الزمان . واستاء الشيعة من اتهام الحصري بان هناك جماعات في النجف لم تبد مقاومة كافية ضد محاولة تركيا ضم الموصل في أوائل العشرينات . وجرحتهم حقيقة ان برنامج العراق القومي في مجال التعليم لم يستخدم ثورة ١٩٢٠ رمزاً لنجاح وحدة الشيعة والسنة وصولاً الى قيام الدولة العراقية[١٣] . وصب الشيعة جام غضبهم على ساسة بغداد السنة الذين تعاونوا معهم خلال الثورة . كما عبر بعضهم عن خيبة أملهم بحصيلة الثورة كما يبين المقتطف التالي من قصيدة نظمها علي الشرقي في عام ١٩٢٦ :

يا ثورة أعقبتها
ندامة الثوار
ووحدة وزعتها
الأطماع بالأعشار
كانت قلادة مجد
ففوجئت بانتثار[١٤] .

وظهرت مشاعر الاحباط لدى الشيعة ازاء محاولات السنة الطعن في عروبتهم واخلاصهم للدولة العراقية الى السطح في ١٩٢٧ و ١٩٣٣ بعد

نشر كتابين اعتبرهما الشيعة على قدر كبير من التجريح . ففي أوائل ١٩٢٧ أصدر أنيس النصولي ، وهو معلم سوري في ثانوية بغداد المركزية ، كتاباً بعنوان «الدولة الأموية في الشام» . وقد مجَّد الكاتب فيه الأمويين الذين يعتبرهم الشيعة مسؤولين عن تحدي سلطة الامام علي في خلافته ثم اضطهاد الأئمة الشيعة . وفي حزيران / يونيو ١٩٣٣ أصدر سني يُدعى عبد الرزاق الحَصَّان كتابه الموسوم «العروبة في الميزان» . وقد انتقد مؤلفه الشيعة لتوجههم الفارسي المزعوم وعجزهم عن التوفيق بين ولاءاتهم الطائفية والاطار الأوسع للقومية العربية . وأثار الكتابان غضباً واسعاً في أوساط الشيعة . كما أدى نشر كتاب النصولي الى السخط على سياسة الحكومة في توظيف سوريين للتعليم في مدارس العراق[١٥] . وفي السنوات اللاحقة استمرت الحكومات العراقية في تشجيع المطبوعات التي تدعو الى العروبة والنيل بذلك من دعوات المجتهدين الشيعة الى الوحدة الاسلامية وتصوير هذا النشاط على انه خطر على القومية العربية[١٦] .

وشكلت محاولات الملك فيصل وساسة العراق السنة لتأسيس جيش نظامي ، تحدياً آخر في مواجهة الشيعة . فقد كان حكام العراق يدركون بمرارة ان المملكة تعتمد في وجودها على حسن نية بريطانيا وأسلحتها . وكان التجنيد يجسد أية التزام الطوائف العراقية المختلفة بالدولة العراقية في نظر سياسيين سنة كبار مثل جعفر العسكري ونوري السعيد وياسين الهاشمي ورشيد عالي الكيلاني . اذ كانوا يريدون جيشاً يكون رمزاً مدافعاً عن السيادة الوطنية وسنداً لسلطتهم[١٧] . وفي اذار / مارس ١٩٢٧ أقرت الحكومة مشروع «قانون الدفاع الوطني» وفي ايار / مايو قدم مشروع قانون التجنيد الى البرلمان للموافقة عليه . وقد اعترض الساسة الشيعة وشيوخ العشائر والمجتهدون على القانون وحاولوا تشكيل جبهة متحدة . واستقال وزير التربية السيد عبد المهدي احتجاجاً ، وكان النواب الشيعة في البرلمان يجتمعون كل يوم تقريباً في بغداد لتنسيق المعارضة ضد

القانون . وبعثوا برسائل الى مجتهدي النجف يحثونهم فيها على معارضة القانون . وفي أواخر حزيران / يونيو عقد زعماء الشيعة اجتماعاً في النجف ، واتفق المشاركون فيه على العمل ضد القانون من خلال حزب النهضة الذي أحياه في عام ١٩٢٤ شيعة بقيادة أمين الجرجفجي(١٨) .

ولم تكن معارضة الشيعة للقانون نابعة من انعدام الروح الوطنية أو عدم الولاء للدولة العراقية بل كانت تنطلق من نظرتهم الى التجنيد كرمز لهيمنة السنة ووسيلة لتعزيز سلطة بغداد المركزية . فان ذكريات الشيعة عن التجنيد في العهد العثماني لم تكن ذكريات سارة لأن المجندين كانوا يُدفَعون الى الخدمة العسكرية فترة طويلة وكان على شيوخ العشائر دفع ضرائب باهظة لتامين اعفاء أبناء عشائرهم من الخدمة . ونظر الشيوخ الى القانون باعتباره يهدف الى الانتقاص من سلطتهم بين عشائرهم وعارضوه على أساس أن أبناء العشائر سيكونون الفئة الوحيدة التي تُجند في الجيش بين فئات السكان . يضاف الى ذلك ان الشيعة رفضوا بشدة حقيقة انه في الوقت الذي كانت فيه مراتب الصف بوحدات الجيش التي كانت موجودة في العشرينات تتألف بالدرجة الرئيسية من العناصر العشائرية ، لم يكن هناك أي شيعة تقريباً بين الضباط الذين كانوا في الغالب من العثمانيين والشريفيين سابقاً(١٩) .

وسعى القادة الشيعة الى استخدام قانون التجنيد لا للتعبير عن قوتهم التعويقية في الدولة فحسب بل واستخدامه أيضاً كورقة مساومة لنيل قدر أكبر من التمثيل في الحكم . وهكذا أعلن بعض المجتهدين العرب في عام ١٩٢٧ عن استعدادهم لتأييد القانون شريطة ان ينال الشيعة زيادة في التعيينات الحكومية . وفي مقال نشر في «العالم العربي» في تموز/ يوليو كتب محمد باقر الشبيبي (الذي كان حينذاك نائباً عن لواء المنتفق في البرلمان) ان معارضة الشيعة للقانون ستبقى قائمة مادام زعماء العراق يرفضون «مطالب الشعب» . وترددت هذه الموضوعة في ايلول/ ستبمبر

عندما أوضح صاحب مقالة نشرت في جريدة حزب النهضة ان الحزب سيواصل مقاومته للتجنيد طالما بقيت الأوضاع السياسية في العراق على حالها . وكان الزعماء الشيعة يأملون بمعارضتهم للقانون في اثارة أزمة سياسية تجبر الحكومة على الاستقالة لفشلها في تمرير القانون في البرلمان . وكانت نيتهم تأكيد قوة المعارضة الشيعية والمطالبة بتخصيص ثلاثة مناصب على الأقل للشيعة في الحكومة القادمة[٢٠] . وقد تفادت الحكومة حدوث أزمة سياسية في عام ١٩٢٧ بسحبها مشروع القانون من البرلمان . وفي عام ١٩٣٢ أخفق فيصل مرة أخرى في كسب تأييد شيوخ العشائر الشيعة والمجتهدين لاصدار قانون تجنيد . ولم تتمكن الحكومة العراقية من اصدار «قانون الخدمة الوطنية» الا في عام ١٩٣٤ ، وبدأ سريان مفعول القانون في حزيران/ يونيو من العام التالي . ولم يتمكن الشيعة من الاستمرار في ممارسة معارضة فعالة تقطع الطريق على تاسيس جيش نظامي لأن موقفهم من هذه المؤسسة أصبح محكاً لوطنيتهم كعراقيين .

وعمد الشيعة في سعيهم من أجل نيل نصيب في السلطة ، الى تغيير موقفهم تغييراً جذرياً من البريطانيين الذين اعتبرهم الشيعة قادرين على انهاء هيمنة السنة في الدولة . ومنذ تموز/ يوليو ١٩٢٣ بدأ الشيعة يعبرون عن الرأي القائل ان من الأفضل لهم بكثير ان يعودوا الى أيام الحكم البريطاني الكامل على ان يكونوا تحت سيطرة ادارة سنية . وسرت في ذلك الوقت أيضاً اشاعات ذهبت الى ان الزعماء الشيعة يفكرون برفع مذكرات الى المندوب السامي يطلبون فيها من الحكومة البريطانية ان تستأنف حكمها المباشر للعراق[٢١] . ولم يقتصر تغيير السياسة الشيعية المعادية لبريطانيا بالاتجاه المعاكس على الساسة وحدهم بل شاركهم فيه بعض المجتهدين العرب كذلك ، وأبرزهم مهدي الخالصي . ويبدو انه عبر في وصيته عن تفضيل السيطرة البريطانية المباشرة على الحكومة العراقية على النحو الذي شكلت به بعد نفيه الى ايران[٢٢] . يضاف الى ذلك ان

الزعماء الشيعة وقفوا خلال العشرينات الى جانب البريطانيين في معارضة محاولة الحكومة لتأسيس جيش نظامي . وكان الشيعة يأملون بتبني الموقف البريطاني من قضية التجنيد ، في كسب تأييد بريطانيا لمطالبتهم بالاشتراك في السلطة مع السنة .

وتجلت محاولة الشيعة لجر البريطانيين استئناف السيطرة المباشرة على العراق في أعقاب حادث وقع في مرقد الكاظمين في ١٠ تموز / يوليو ١٩٢٧ . وصادف ذلك اليوم مع حلول العاشر من محرم الذي تبلغ فيه مراسم الشيعة بيوم عاشوراء احياء لذكرى استشهاد الامام الحسين ، ذروتها . وحين مر موكب من المتسوطين بالسلاسل عبر صحن المرقد حدث صدام بين مدنيين شيعة وأفراد من الشرطة والقوات المسلحة . وقتل عدة مدنيين وجنود في الاضطرابات التي أعقبت ذلك وأصيب أكثر من مئة بجروح . وفي حين ان الشيعة ادعوا ان الحكومة العراقية دبرت الحادث عن عمد لاثارة المتاعب ، زعم ضباط في الجيش العراقي بان الشيعة هم الذين أشعلوا أعمال الشغب لاجبار البريطانيين على التدخل والضغط على الحكومة باتجاه الاستجابة لمطالب الشيعة بنصيب أكبر من السلطة[٢٣] . وكاد القائم بأعمال المندوب السامي ب . بورديلون ان يقول في تحليله لحادث الكاظمين بانه كان نتيجة الاجراءات التي اتخذها رئيس الوزراء العراقي جعفر العسكري . وذكر بورديلون في تقريره ان اشاعات قوية انطلقت قبل أسابيع من الحادث ، تقول بان السنة يعتزمون اثارة الفتنة خلال شهر محرم لايقاع الشيعة في متاعب وبذلك منعهم من نيل تأييد البريطانيين لمطالبهم السياسية . وفي ذلك الوقت كان زعماء شيعة قد أكدوا لبورديلون انهم مستعدون لاطاعة أي أمر من الحكومة البريطانية . وشددوا على ان معارضتهم للحكومة العراقية ليست مدفوعة بمشاعر معادية لبريطانيا وانما بالعزم على تفادي الوقوع تحت هيمنة حكومة سنية . وقال أحد الزعماء الشيعة لبورديلون «اننا نعرف اننا غير متعلمين وبالتالي لا نستطيع في

الوقت الحاضر ان نأخذ نصيبنا المناسب في الخدمات العامة . ما نريده هو السيطرة البريطانية لانقاذنا من الهيمنة السنية حتى يتعلم أبناؤنا وحينذاك سنأخذ نحن ، الأكثرية الحقيقية ، مكاننا اللائق في حكومة بلدنا ولن نقبل بالسيطرة البريطانية بل مجرد المشورة كما تعملونها الآن»(٢٤) .

وعلى الرغم من ان الشيعة بعد اضطرابات الكاظمين عملوا بتصميم وثبات على الهدف اثارا دهشة المسؤولين البريطانيين وانتزعا اعجابهم ، فان محاولتهم جر البريطانيين الى استئناف الحكم المباشر على العراق لم تتكلل بالنجاح . وجاء الوعاظ الشيعة من النجف وكربلاء الى القرى في الفرات الأسفل لينصحوا مستمعيهم بالتحريض من أجل عودة ادارة بريطانية خالصة . كما سعى بعض الزعماء الشيعة الى ارسال وفد الى بورديلون ليطلب منه اعادة السلطات التنفيذية الى الضباط الاستشاريين البريطانيين ولكنهم لم يمتنعوا عن الاقدام على هذه الخطوة الا بنصيحة منه . ولم يكن في نية البريطانيين استئناف السيطرة المباشرة على العراق أو تغيير ميزان القوى بين السنة والشيعة . ورفضوا ان يصبحوا طرفاً مباشراً في النزاعات بين الطائفتين واكتفوا بالسعي الى تفادي المضاعفات السياسية للحفاظ على موقعهم المتنفذ في البلاد(٢٥) .

وتجسد سعي الشيعة لايضاح مطالبهم السياسية والعمل من أجلها ، في حركة الاحتجاج التي انطلقت بعد اضطرابات ١٩٢٧ . وضمت الحركة في صفوفها شخصيات بغدادية شيعية مثل أمين الجرجفجي والسيد محمد الصدر . وكانت الحلقة الداخلية في النجف تتألف من حميد خان وعلي الشرقي ومحمد حسين كاشف الغطاء وهادي كاشف الغطاء ومحمد بحر العلوم وشيخ جواد الجواهري ومحمد جواد الجزائري وعبد الكريم الجزائري . وبين ١٢ و ١٤ أيلول/ ستبمبر عقد الساسة والمجتهدون الشيعة اجتماعات في النجف . ورغم الدعوات التي وجهت لمناشدة المندوب السامي هنري دوبس لتغيير الحكومة ، أو بخلافه فتقسيم البلاد وتشكيل حكومة شيعية

فـي المناطق الشيـعية ، فإن غالبية المجتمعين رفضـوا الفكرة الأخيرة وكانت احدى الـنتائج الـهامة لهـذه الاجتماعات قرار المـجتهـدين بالـغاء الحظر عـلى تـوظف الشـيعة فـي المـناصب الـحكـومية . وكـان هذا الاجـراء يـعكـس مـحـاولة المـجتهدين العرب وخـاصة محمد حسـين كاشف الغطاء للخروج من عزلـتهم عـن الشؤون السياسية والعمل بصورة مستـقلة عن المجتهديـن الفرس الكبار ليقيموا أنفسهم قادة الطائفة الشـيعية فـي العراق . ووافق المـجتمعون على عدة قرارات هامة مـنها : تـخصيص نصـف المناصب الوزاريـة فـي كـل حكومة للشيعة والنصف الثـاني للسنة الـعرب والمسيحيين واليهود ، والمساواة فـي تـعـيين الـموظـفين الـرسميـين واجراء انـتـخـابات برلـمانيـة جديـدة بعيـداً عـن تـدخل الحكومة وباشراف مفـتشيـن بريـطانيين[٢٦] .

ولكن الشيـعة واجهوا صعوبات فـي الـعمل من أجل هذه المطـالب بسبـب غـياب الـقائـد الذي تـعتـرف بـه الـطائـفـة الشـيعـية وكـذلك عـدم وجود حـزب سياسـي قـوي قادر على بناء مـعارضة جماهيريـة ضد الحكومة . وعـلى الرغم مـن ان حميد خـان وعلـي الـشرقـي عمـلا جاهـديـن لـتوحيـد كـلمـة المـكونـات المختلفة للمـجتمع الشيعي فان شخصية بغدادية هامة مـثل جعفر أبو التمن لم ينضَّم الى الحركة . اذ كانت لـديه اختلافات مع المـجتهدين واعتبـر الحظر الذي فـرض بين ١٩٢٠ و ١٩٢٧ عـلى قبـول الوظائـف الـحكوميـة عملاً عـرقـل تـقدم الشيعة في الدولة . كما ان أبو الـتمن الذي أعاد تأسيس الحزب الوطنـي فـي عـام ١٩٢٨ لم يكـن على استـعداد لاتـخـاذ موقـف مؤيد لـلبريـطانيـين أو اسـتـخدام قـانـون الـتجـنـيد اداة ضـد الـحكـومـة . وكـانـت هـنـاك خلافات بـيـن الجرجـفجي والصـدر كذلك . فقد يـاس الصدر من كـسب تـأييد الـبريـطانـيين وانتقد الجرجفجي لميله اليهم . وبدأ الصدر الذي عين رئيساً لمجلس الأعيان العراقي في عام ١٩٢٩ ، يدعـو الى ان الشيعة يـنبغي ان ينالـوا حقوقهم من خلال البرلـمـان . ولم يجتذب حزب الـنهـضة الا عدداً صغيراً من الشـيعة وأخفـق فـي الظهور كقـوة معارضة كبيرة . وفـي تشريـن الأول / اكتوبر ١٩٢٧ حظرت

الحكومة جريدة حزب النهضة .ورغم ان الجريدة عاودت الصدور بين شباط/ فبراير ١٩٢٨ وتموز/ يوليو ١٩٣٠ فان الحزب نفسه توقف عن العمل بعد فترة قصيرة من فشل الجرجفجي في اعادة انتخابه للبرلمان(٢٧) .

ومع ذلك لم تظهر علائم توحي بانحسار تذمر الشيعة من قصور تمثيلهم في الحكومة والخدمة المدنية بل اشتدت حدته مع اقتراب فترة الانتداب من نهايتها واستعداد العراق لنيل استقلاله وانضمامه الى «عصبة الأمم» في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٣٢ . وكان الشيعة ينظرون بتوجس الى احتمالات تزايد الهيمنة السنية بعد استقلال العراق وانتهاء النفوذ البريطاني في البلاد . ويمكن تلمس هواجسهم من تقرير الكساندر سلون ، رئيس المفوضية الامريكية في العراق ، الذي كتب ان بعض العشائر الشيعية بدأت تعتبر نفسها أقلية في العراق ، وان بعض اللجان الشيعية اصدرت بيانات تطالب فيها بمعرفة نوع الحماية التي يمكن ان يبحث عنها الشيعة بعد قبول العراق في «عصبة الأمم»(٢٨) . وفي مقالات عديدة نشرتها مجلة «العرفان» اللبنانية الشيعية احتج الشيعة على استبعادهم عن الحكومة والخدمة المدنية . وادعى بعضهم ان الحكومة تنفذ برنامجاً يهدف الى احتواء الشيعة وحرمانهم من حقوقهم(٢٩) .

وتجلى سعي الشيعة الى طرح مطالبهم بوضوح في مذكرة قدمت في أوائل عام ١٩٣٢ الى المندوبين الأجانب في العراق . وقد لاقى أصحابها صعوبات في طبع المذكرة داخل العراق ولم يتمكنوا من نشرها هناك بسبب الانذارات التي وجهتها الشرطة الى الصحافة . ونشرت المذكرة في مجلة «العرفان» . ورغم ان محتوياتها كانت تمثل في بعض جوانبها مبالغة متحزبة فان المسؤولين البريطانيين والامريكان على السواء اعتبروا المذكرة بانها تعكس المزاج العام للمجتمع الشيعي العراقي . وكانت الوثيقة موقعة باسم «اللجنة التنفيذية لشيعة العراق» . وطالب أصحابها بتقاسم السلطة تقاسماً نسبياً بين الشيعة والطوائف الأخرى في العراق وزيادة عدد الشيعة في بعثات

الطلبة الذين يرسلون الى الخارج واستثمار موارد حكومية في المناطق الشيعية وتخصيص أراض من ممتلكات الدولة للزراع الشيعة وتوزيع عوائد الوقف توزيعاً نسبياً على المؤسسات الدينية الشيعية والسنية ، وحرية التعبير . كما طالب أصحاب المذكرة باجراء استفتاء تحت اشراف «عصبة الأمم» للتوثق من تظلمات الشيعة . ورغم ان المذكرة أثارت ضجة بين ساسة العراق السنة فان مطالب الشيعة عموماً لم تلق استجابة(٣٠) .

ومابدأ في عام ١٩٢٧ حملة شيعية لنيل قسط أكبر من السلطة بالوسائل الدستورية والاعتماد على التأييد البريطاني ، تطور في عام ١٩٣٣ الى حركة احتجاجية عكست استعداد الشيعة لاستخدام العنف من أجل تحقيق مطالبهم . فقد بدأ الشيعة في العراق يصفون الحكومة السنية بانها «حكومة احتلال» واعلنوا رغبتهم في «النهوض وانتزاع حقوقهم من السنة» . وتعاظم استياء الشيعة بعد نشر نتائج الاحصاء البريطاني في أواخر ١٩٣٢ ، الذي أكد ادعاءهم بانهم أكثرية السكان في العراق . وازداد تململ الشيعة أكثر بعد نشر كتاب حصّان في حزيران / يونيو ١٩٣٣ ووفاة الملك فيصل في ايلول / سبتمبر . وكانت وفاة الملك عاملاً كبيراً بما أفضى اليه من تردي متسارع في علاقات الشيعة مع الحكومة السنية ودعوة شيوخ العشائر فيما بعد الى المجتهدين العرب لقيادة حركة معارضة شيعية ضد الحكومة . اذ كان فيصل طيلة حكمه في العراق ، بمثابة صمام أمان . وخلال زياراته الدورية لمنطقة الفرات كان الملك يقدم نفسه بوصفه مدافعاً ثابتاً عن قضية الشيعة . وكان دائماً شديد الحرص على تأكيد أهمية الوحدة وضرورة تفادي النزاعات الطائفية التي من شأنها ان تعيق تقدم البلاد عموماً . وخلال هذه الزيارات كان فيصل دقيقاً للغاية في الالتزام بالعادات العشائرية وكان حريصاً بالقدر نفسه على تجنب الاساءة لمشاعر الشيعة . وكان الملك دائماً يترك وراءه انطباعاً عاماً في صفوف المجتمع العشائري الشيعي بأن أياماً أفضل ستأتي قريباً . وأكد ان مسألة تمثيل الشيعة تمثيلاً

كافياً في الحكومة والجهاز الاداري هي مجردمسالة صبر وثقة ضمنية بالملك شريطة عدم القيام بمحاولة فرض القضية فرضاً . وبعد وفاة فيصل خلص الزعماء الشيعة الى ان احتمال نيل مطالب الشيعة بالأساليب الدستورية احتمال بعيد جداً وسيتعين اعتماد شكل من أشكال العمل المباشر(٣١) .

ثورة ١٩٣٥

في ايلول/ سبتمبر ١٩٣٤ أعلنت حكومة علي جودت الأيوبي حل البرلمان .وفي الانتخابات الجديدة التي جرت في كانون الأول/ ديسمبر أسقطت الحكومة بعض شيوخ العشائر الشيعية الكبار من قائمة المرشحين فخسروا مقاعدهم في البرلمان لشيوخ وسراكيل أخرين . كما أعطت الحكومة نسبة كبيرة من المقاعد الخمسة عشر المخصصة للواء الديوانية ولواء المنتفق المأهولين بعشائر شيعية ، الى ابناء مدن سنة من بغداد وغيرها ، لم يكونوا يمثلون المصالح العشائرية للوائين المذكورين(٣٢) . وكان استبعاد عبد الواحد سُكّر ، شيخ عشيرة آل فتلة القوي في لواء الديوانية ، من البرلمان عملاً أحمق من جانب الحكومة . فان عبد الواحد سكر اذ كان يتمنى سقوط حكومة الأيوبي ، تحالف مع حزب الاخاء وكتلة المعارضة السنية التي كانت تضم رشيد عالي الكيلاني وياسين الهاشمي وحكمت سليمان وناجي السويدي .

وطيلة كانون الثاني/يناير ١٩٣٥ كانت المعارضة تشجع التظاهرات المعادية للحكومة في مناطق العشائر الشيعية . وكان سكرالمتحدث باسم حزب الاخاء في الفرات الأوسط . ولأنه كان يعرف ان تاييده سيكون محدوداً اذا اكتفى بالدعوة الى تغيير الحكومة ، فقد طرح سكر نفسه بوصفه المدافع عن حقوق الشيعة . وفي الوقت الذي تمكن فيه من كسب تاييد حوالي نصف الشيوخ في منطقة الفرات الأوسط فان مجموعة كبيرة من الشيوخ الشيعة (انتخب بعض أفرادها للبرلمان) ظلت مخلصة للحكومة . وتسببت

التوترات بين مجموعتي الشيوخ المتنافستين في تردي العلاقات بين العشائر الشيعة في الفرات الأوسط بعد ان شرع رجال العشائر في حمل السلاح وأداء رقصات الحرب . واذ عجزت حكومة الأيوبي عن معالجة الاضطرابات العشائرية المتفاقمة ، قدمت استقالتها في أواخر شباط / فبراير .وعلى الرغم من ان الملك غازي دعا قادة حزب الاخاء الى تشكيل الحكومة فقد امتنعوا عن ذلك لرفضه حل البرلمان الذي انتخب في ظل حكومة الأيوبي . فتوجه الملك حينذاك الى جميل المدفعي الذي شكل حكومة جديدة في أوائل اذار/مارس . ولم يسفر تغيير الحكومة عن تهدئة قادة الاخاء الذين لم يشتركوا في حكومة المدفعي ، ولا هدأ سكر ومجموعته من الشيوخ ، بل على العكس من ذلك قامت المعارضة البغدادية بتصعيد دعايتها المعادية للحكومة في المناطق الشيعية وازداد تحدي العشائر في الفرات الأوسط . وتحت التهديد باندلاع انتفاضة عشائرية استقالت حكومة المدفعي في ١٥ اذار/ مارس ، بعد أسبوعين فقط من تشكيلها . فاستدعى الملك ياسين الهاشمي الذي شكل حكومة جديدة بشروطه وتولى الكيلاني منصب وزير الداخلية فيها .

ان الكيلاني ونظراءه في المعارضة بتشجيعهم تململ العشائر الشيعية بغية اسقاط حكومتي الأيوبي والمدفعي ، اطلقوا قوى لا يستطيعون السيطرة عليها بسهولة . وحاول قادة الاخاء توسيع جبهة هجماتهم على حكومة الأيوبي بزج مجتهدي النجف العرب في الصراع ، وخاصة محمدكاشف الغطاء وعبد الكريم الجزائري وجواد الجواهري .وفي ٩ كانون الثاني / يناير وجهت مجموعة الشيوخ التي يقودها سكر ، مناشدة الى كاشف الغطاء لاجراء مشاورات حول الأوضاع السياسية - الاجتماعية للطائفة الشيعية . وبعد ان اجتمع الشيوخ مع المجتهد بداره في النجف واصلوا سفرهم في الرابع عشر من الشهر الى بغداد . وقدموا مذكرة الى الملك يحتجون فيها على عدم تمثيل الشيعة تمثيلاً كافياً في السياسة والخدمة

المدنية . وقد أثار هذا التطور قلق الشيوخ المعادين لسكر ، الذين لم يكونوا يريدون ان يبرز سكر بتنصيب نفسه قائد الحركة الشيعية . كما كان الشيوخ المعادون لسكر يخشون انهم برفضهم المطالب الداعية الى تحسين أوضاع الشيعة يمكن ان يفقدوا ولاء رجالهم . لذا توجه الشيوخ المعادون لسكر بدورهم الى كاشف الغطاء أيضاً يطلبون ارشاداته ويبلغونه باستعدادهم للاستقالة من مقاعدهم البرلمانية(٣٣) .

وأدى توجه مجموعتي الشيوخ المتنافسين فيما بينهم الى كاشف الغطاء ، الى انتقال مصدر الالهام في تململ العشائر ، من الساسة السنة في بغداد الى المجتهدين الشيعة العرب في النجف . ولم يكن المجتهدون مستعدين بأي حال من الأحوال الى اتخاذ هذا الجانب أو ذاك في صراع بين مجموعتين من الساسة السنة ، وسعوا بدلاً من ذلك الى استثمار تململ العشائر لفرض مطالب الشيعة على الحكومة . وقد ساعد المجتهدين في ذلك فريق من المحامين الشيعة في بغداد وخاصة ذيبان الغبان ومحمد عبد الحسين وأمين الجرجفجي . واستغل المجتهدون حقيقة ان الشيوخ المتخاصمين مع سكر لم يثقوا بحكومة ياسين الهاشمي الجديدة وانهم اعتبروا الكيلاني غارقاً في التزام مجموعة سكر .

وفي ٢٣ اذار/ مارس اجتمع المحامون البغداديون مع كاشف الغطاء في النجف ، وصاغوا بياناً يحدد مطالبهم الاثني عشر التي كان العديد منها شبيهاً بالمطالب التي عبر عنها الشيعة في عام ١٩٢٧ وعام ١٩٣٢ . وطالب أصحاب البيان بمشاركة الشيعة في الحكومة والبرلمان والخدمة المدنية حسب نسبتهم بين السكان ، واجراء انتخابات برلمانية جديدة بعيداً عن تدخل الحكومة ، وتدريس الفقه الشيعي في كلية القانون ، وضم عضو شيعي الى كل أقسام المحكمة الخاصة بشؤون الوراثة ، واطلاق حرية الصحافة ، وتوزيع عوائد الوقف على كل المؤسسات الاسلامية ، وتأسيس مصرف زراعي ، والغاء بدلات الأرض وأجور الماء واجراء تغييرات في الأشكال

المختلفة الأخرى من الضرائب في الجنوب الريفي ، وعزل الموظفين الذين توجد اعتراضات على شخوصهم وكذلك تخفيض مرتبات ومعاشات كبار المسؤولين والضباط ، واستثمار موارد حكومية في مجالي الصحة والتعليم في المناطق الشيعية(٣٤) . واعتبر مسؤولون بريطانيون معظم هذه المطالب معقولة ولحد كبير مبررة .

وسعى المحامون البغداديون الشيعة والمجتهدون العرب باعدادهم هذا البيان الى توحيد مجموعتي الشيوخ المتنافسين فيما بينهم لممارسة الضغط على الحكومة كي تستجيب الى مطالب الشيعة . وفي حين ان الشيوخ المعادين للشيخ سكر وقعوا على البيان في محاولة لحرمان سكر من أخذ زمام المبادرة واجباره على الانتقال الى جانبهم كتابع ثانوي ، رفض سكر وبعض الشيوخ المرتبطين معه التوقيع على البيان زاعمين انه سيؤدي الى اشعال فتنة طائفية . ورفع المجتهدون البيان الى حكومة ياسين الهاشمي بعد فترة من تشكيلها حاسبين انهم كسبوا تأييد الغالبية من شيوخ العشائر الشيعية . وفي محاولة لتشديد الضغط على الحكومة أصدر كاشف الغطاء أيضاً فتوى في أواخر اذار/ مارس دعا فيها جميع الشيعة الى قطع ارتباطاتهم بالأحزاب السياسية . ودعا المجتهد أيضاً الى بدء مفاوضات حول مطالب الشيعة ، ومنح تفويضاً بالعمل حسب الظروف(٣٥) . وذهبت دعوات المجتهدين الى الحكومة بلا استجابة .

واستمر تململ العشائر في الانتشار طيلة شهر نيسان/ ابريل رغم محاولات الحكومة لترضية الشيوخ المعادين لسكر . وعمل رئيس الوزراء على تهدئة العشائر في الفرات الأوسط بتطمينات للشيوخ المتنازعين مع سكر بأنهم سيمنحون في الانتخابات القادمة عدداً من المقاعد بقدر مقاعدهم في البرلمان الأخير . وفي محاولة للتعبير عن حيادها عمدت الحكومة أيضاً الى تعطيل حزب الاخاء الذي كان الهاشمي والكيلاني يلعبان دوراً بارزاً فيه . ومع ذلك بقي الشيوخ المعادون لسكر ينظرون الى

الكيلاني بارتياب عميق ، وازداد تحدي العشائر بوجه الحكومة بعد ان قدم العديد من الشيوخ المعادين لسكر تعهدات ملزمة لكاشف الغطاء بتأييد المجتهدين في النضال من أجل قضية الشيعة(٣٦) . وكانت الأحداث تتحرك بسرعة نحو اختبار للقوة بين الحكومة وعشائرالفرات الأوسط .

وفي ٦ أيار/ مايو قام ضباط في الشرطة باعتقال أحمد أسد الله ، وهو عالم شيعي من أتباع كاشف الغطاء كان يحرض عشائر الرميثة على الحكومة . وفي ذلك المساء ثارت عشائر البو حسن وبني زُرَيج والظوالم مقطعين خط السكة الحديد على جانبي مدينة الرميثة . وأعلنت الحكومة الأحكام العرفية وفي الحادي عشر من الشهر بدأت الطائرات العراقية تقصف قرى العشائر الثائرة في لواء الديوانية . وفي أعقاب ذلك بعث مجتهدو النجف العرب الأربعة الكبار برسالة الى الملك يطلبون فيها من الحكومة انهاء عملياتها العسكرية ضد العشائر والشروع في اجراء مفاوضات مع المجتهدين . ومرة أخرى لم تلق دعوة المجتهدين للحكومة آذاناً صاغية . وفي الثالث عشر من أيار/ مايو نفت الحكومة المحاميين الشيعيين ذيبان الغبان وأمين الجرجفجي من بغداد الى كركوك متهمة المحامين بالاتصال مع بعض الشيوخ المتمردين . وفي اليوم نفسه ثارت عشائر المنتفق في سوق الشيوخ والناصرية كذلك . وانضمت هذه العشائر الى الثورة بعد فترة وجيزة من سفر شيوخها الى النجف لتوقيع البيان الذي يطرح مطالب الشيعة ، وتعهدهم بالاتحاد في الثورة على حكومة ياسين الهاشمي . وخلال ليلة الخامس عشر من ايار/ مايو قطع الثوار خط السكة الحديد بين البصرة والناصرية واحتلوا مدينة سوق الشيوخ(٣٧) .

وانتبهت الحكومة خوفاً من امتداد الثورة من الديوانية والناصرية الى لواء الحلة وعزل قوات الجيش المرابطة في الفرات الأوسط عن بغداد .لذا أبدت استعدادها للتفاوض مع كاشف الغطاء حول مطالب الشيعة عن طريق محسن الشلاش ، وهو تاجر ثري من النجف كان ذات يوم وزيراً للمالية ، وتحركت

الحكومة في الوقت نفسه لشق العشائر الثائرة . ففي حين ان وزير الدفاع جعفر العسكري اجتمع بشيوخ عشائر المنتفق في محاولة لاقناعهم بالموافقة على هدنة واصلت قوات الحكومة عملياتها ضد عشائر الرميثة وأخمدت ثورتها في ٢١ / أيار / مايو . وأطلقت نهاية الثورة في الرميثة يد الحكومة للتعامل مع عشائر المنتفق والمجتهدين . واجتمع صالح جبر ، المتصرف الشيعي للواء كربلاء ، مع كاشف الغطاء وأقنعه بارسال مناشدة الى عشائر المنتفق ان تكف عن كل قتال . وما ان أعادت الحكومة بسط سيطرتها على الرميثة والناصرية وسوق الشيوخ ، حتى فقدت رغبتها في متابعة المفاوضات مع كاشف الغطاء . وبالرغم من ان ياسين الهاشمي كان على العموم متعاطفاً مع الفكرة القائلة بزيادة مشاركة الشيعة في الحكومة والخدمة العامة فانه رفض محاولة الشيعة لفرض مطالبهم على الحكومة واعترض على الاعتراف بالمجتهدين كممثلين للطائفة الشيعية في الشؤون السياسية(٣٨) .

لقد بينت ثورة ١٩٣٥ كيف تطور العنف الى جزء من اللعبة السياسية في العراق منذ منتصف الثلاثينات . فالعنف لم يصبح أداة بأيدي الحكومة لممارسة السيطرة السياسية فحسب بل ووسيلة لجا اليها الأهالي في محاولة للتاثير على سياسات الحكومة . كما كشفت الثورة عن انعدام وحدة المصالح بين قطاعات مختلفة من المجتمع الشيعي العراقي وكذلك غياب القائد السياسي الشيعي القوي الذي يستطيع ان يمثل مصالح طائفته في بغداد ويدافع عنها بصورة منهجية . فان التجار الشيعة وكذلك سياسيين مثل جعفر أبو التمن ومحمد رضا الشبيبي لم يؤيدو الثورة ، وأحجموا عن اشهار هويتهم الطائفية واعترضوا على محاولة فرض مطالب الشيعة على الحكومة . ورغم محاولة المجتهدين العرب لفرض أنفسهم قادة سياسيين فانهم أخفقوا في نيل اعتراف الحكومة ، واهتز موقع كاشف الغطاء في النجف بعد الثورة حيث مضت بعض الجماعات الشيعية من موافقته على استخدام العنف ، وكان شيوخ العشائر الشيعية الفئة الوحيدة التي أفادت

من الثورة . ففي النصف الثاني من الثلاثينات زادت الحكومة تمثيل شيوخ العشائر في البرلمان مكرسة بذلك الهوية الطبقية للشيوخ(٣٩) .

محاولة الوصول الى السلطة

احتدم الصراع على السلطة بين الشيعة والسنة في الأربعينات والخمسينات بعد الزيادة الكبيرة في عدد الشيعة المتعلمين الشباب الذين كانوا مؤهلين للتنافس مع السنة على المناصب في الحكومة والخدمة المدنية . وكانت العلاقات بين الفئتين تعكس مشاعر الاحباط المتزايدة لدى الشيعة وعجزهم عن تحقيق المساواة مع السنة وكذلك هواجس السنة من ان تكتسحهم الأكثرية الشيعية .

وفي منتصف الثلاثينات كان الشيعة قد اقتربوا من السيطرة على وزارة المعارف ، وهو تطور كان يعكس سطوة الشيعة السياسية المتعاظمة في الدولة وكذلك قدرتهم على تحديد شكل ما من السياسة الرسمية . وفي عام ١٩٢٧ بلغت معارضة ألشيعة للحصري حداً بحيث تعين عليه ان يستقيل من منصب مدير التعليم العام . وبالرغم من تعيين الحصري مفتشاً عاماً للتعليم في عام ١٩٣١ فقد استقال بعد ثلاثة أشهر فقط من هذه الوظيفة . ومنذ ذلك الحين حتى نفيه من العراق في عام ١٩٤١ تولى الحصري منصب مدير الأثار . وقد مهد ابعاد الحصري عن احتلال موقع متنفذ في وزارة المعارف الطريق أمام الشيعة للعمل من أجل توسيع التعليم الرسمي في المناطق الريفية بدءاً من السنة الدراسية ١٩٣٣-١٩٣٤ . وكانت الشخصيتان الشيعيتان الرئيسيتان في وزارة المعارف ، اللتان كانتا مسؤولتين عن هذا التغيير الجذري في موقف الحكومة من التعليم ، عبد الكريم الأزري ومحمد فاضل الجمالي . ففي حين كان الأزري أمين الوزارة بين ١٩٣١ و ١٩٣٤ كان الجمالي المستشار العام

للوزارة من ١٩٣٢ الى ١٩٣٤ ، ومدير التعليم العام بين ١٩٣٤ و ١٩٣٥ والمفتش العام من ١٩٣٥ الى ١٩٣٧ والمدير العام للتربية العامة بين ١٩٣٧ و١٩٤٣ . ومما ساعد الأزري والجمالي حقيقة ان منصب وزير المعارف في العراق خلال هذه السنوات ظل محفوظاً للشيعة وحدهم تقريباً .

وعمل الجمالي من أجل لا مركزية نظام التعليم العراقي فزاد بذلك من امكانية حصول الشيعة على التعليم العلماني . وفي عام ١٩٣٤ استحدث مديريات للتعليم في كل لواء من الوية العراق وشجع المدراء على اجراء اصلاحات في المدارس المسؤولين عنها حسب الحاجات الاجتماعية المحددة للواء المعني . واضطلع الجمالي كمدير عام بتوجيه السياسات والمناهج التعليمية وكان مسؤولاً عن زيادة عدد الشيعة في البعثات الدراسية الى الخارج . وسهل الجمالي دخول الشيعة الى دور المعلمين وكذلك دارالمعلمين العليا في بغداد . وفتح مدارس رسمية في المناطق الريفية ، بضمنها مدرسة ثانوية في النجف أعضاء هيئتها التدريسية من خريجي الجامعة الامريكية في بيروت ودار المعلمين العليا . وقُدر ان عدد التلاميذ في المرحلة الابتدائية ازداد في العراق أكثر من ثلاث مرات خلال الفترة الواقعة بين عام ١٩٣٠ و ١٩٤٥ ، وان عدد تلاميذ المرحلة الثانوية ازداد ست مرات في الفترة نفسها . وتحقق الكثير من هذه الزيادة في المناطق الشيعية(٤٠) .

وكانت الزيادة الكبيرة في عدد الشيعة المتعلمين في العراق تعكس التغير الجذري الذي حدث في العقلية والموقف من التعليم العلماني بين الشيعة في ظل الحكم الملكي . وفي ايار/ مايو ١٩٤٤ زار مسؤولون من المفوضية الامريكية في العراق برئاسة لوي هندرسن ، النجف وكربلاء . وكتب هندرسن في تقريره ان المدارس الرسمية في المناطق الشيعية مزدحمة . ولاحظ ان القادة الدينيين والسياسيين الشيعة أدركوا الحاجة الى تغيير ممارسات ونظرة أتباعهم ، وانهم يلحون على فتح مدارس اضافية لصالح الأطفال الشيعة . وأعجب هندرسن بالتزام الجيل الأقدم من الشيعة

برفع مستوى التعليم ونوعيته بين شبابهم . ولاحظ ان الآباء الشيعة يحثون أطفالهم على اعداد أنفسهم للوظائف الحكومية بالانكباب على الدرس ، وانهم يحرصون على ارسالهم الى الخارج لمواصلة تعليمهم . وكشف عضو في الجمعية الأدبية في النجف لهندرسن الرؤية التي كان يشترك فيها الكثير من الشيعة الأكبر سناً :

«لقد حان الوقت الذي ينبغي فيه ان نعمل فكرنا ونوظف طاقتنا لتحسين أوضاع أهلنا ورفع مؤهلاتهم التعليمية ومساعدتهم على الافادة من المعارف العلمية للبلدان المتطورة في الغرب . وندرك اننا شخصياً لا نستطيع ان نامل في ان نصبح علماء أو اقتصاديين أو علماء سياسيين بالمعنى الغربي . ولكننا بجهودنا سنجعل من الممكن لمن ياتون بعدنا ان يقطفوا من ثمار الحضارة الغربية» .[٤١]

وعلى الرغم من انه بحلول عام ١٩٤٥ كان هناك في العراق عدد كبير من الشيعة المتعلمين القادرين على التنافس مع السنة على الوظائف الحكومية ، فان الشيعة كانوا مع ذلك ممنوعين من الوصول الى المناصب الحساسة في الدولة . وقد رفض الشيعة ذلك الواقع السياسي في العراق خلال الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين ، حيث كانت المصالح المعقدة لطائفتهم لا يمثلها الا وزير أو وزيران شيعيان في الحكومة وكتلة من شيوخ العشائر في البرلمان . وظهرت مشاعر الاحباط عندهم على السطح مرة أخرى بعد الاحتلال البريطاني الثاني للعراق في ايار/ مايو ١٩٤١ . وفي عدد من المناسبات اتصل شيعة في الجنوب وفي بغداد بالمسؤولين البريطانيين وعبروا لهم عن رغبتهم في زيادة تمثيل الشيعة في الحكومة ، وزيادة النفوذ البريطاني في العراق . وهكذا اجتمع ، على سبيل المثال ،

السيد محمد الصدر ، رئيس مجلس الأعيان ، في ايلول / سبتمبر مع سي . جي . ادموندس ، المستشار البريطاني لوزارة الداخلية العراقية . وفي الوقت الذي أراد فيه الصدر ان يعرف نيات بريطانيا فيما يتعلق بادارة العراق ، أبلغ ادموندس كذلك بان هناك بين الشيعة شعوراً عميقاً بالاستياء من النظام السياسي الذي تستاثر فيه ، من الناحية العملية ، مجموعة صغيرة من الساسة السنة بالمناصب العليا والمؤثرة . وأوضح الصدر ان الشيعة يرفضون النظام لأن قادة العراق ليسوا «أبناء التربة بالمرة بل أحفاد أجانب ليس في عروقهم حب حقيقي للعراق»[٤٢] . وفي السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية مباشرة احتج النواب الشيعة في البرلمان أيضاً على سياسة الحكومة في قبول عدد ضئيل فقط من الشيعة في الكلية العسكرية وكلية الشرطة وكذلك ضد ضآلة عدد الضباط الشيعة في الجيش والشرطة[٤٣] .

واستجاب الساسة السنة لضغوط الشيعة من أجل نصيب أكبر من السلطة في الدولة بزيادة عدد الشيعة في الحكومة ومجلس الأعيان والجهاز الاداري تدريجياً . ولكن حكام العراق قاموا في الوقت نفسه بتوسيع حجم الحكومة والجهاز البيروقراطي مؤمنين بذلك سيطرة السنة على جهاز الدولة . وتبين التغييرات في توزيع المناصب الوزارية خلال فترة الحكم الملكي هذه المسالة . فمن مجموع ٦٤٥ منصباً وزارياً في ظل الحكم الملكي تبوأ الشيعة ١٨٢ منصباً يتراوح عددها بين ٢١ منصباً ابان العشرينات و٧٦ منصباً ابان الخمسينات . ورغم ازدياد تمثيل الشيعة في الحكومة مرتين من ١٨ في المئة ابان العشرينات الى ٣٦ في المئة ابان الخمسينات فقد ظل الشيعة يشكلون أقل من نصف الوزراء وظل الكثير من السلطة بأيدي الوزراء السنة الذين كانوا يشغلون غالبية المناصب الحساسة[٤٤] . وعلى الغرار نفسه فانه في الوقت الذي لم يعد فيه السنة يستاثرون بالجهاز الاداري خلال الأربعينات والخمسينات ، استطاعوا الحفاظ على هيمنتهم بتوسيع حجم الجهاز البيروقراطي الى حد بعيد . وأوضح سياسي سني هذه السياسة

للسفير البريطاني هنري ماك قائلاً بانه كلما نشات الحاجة الى منصب رسمي جديد توجب استحداث منصبين ، منصب لسني وآخر لشيعي[٤٥] .

وماتحقق من زيادة في تمثيل الشيعة ابان الأربعينات والخمسينات ، أياً كان لم ينه سيطرة السنة على مؤسسات الدولة السياسية الحساسة . ولم يكن هذا ظاهراً مثلما كان في حالة صالح جبر ، أول شيعي يصبح رئيس وزراء في العراق . فقد ولد جبر في عام ١٩٠٠ لعائلة فقيرة في الناصرية . وأقام صلات عشائرية متينة من خلال الاقتران بابنة شيخ البو سلطان الكبير في منطقة الحلة . وعمل جبر الذي كانت مهنته المحاماة ، نائباً في البرلمان مرات قليلة وكان أيضاً متصرف لوائي كربلاء والبصرة . وفي العامين ١٩٣٣ و ١٩٣٦ تبوأ جبر مناصب وزارية في التعليم والعدل على التوالي ، وفي عام ١٩٤١ كان أول شيعي يعين وزيراً للداخلية . وبنى جبر حياته السياسية في الحكومة بدعم من نوري سعيد الذي كان أكبر ساسة العراق سطوة في الأربعينات والخمسينات . وبسبب دعم سياسي سني بثقل نوري سعيد عُين جبر رئيساً للوزراء في اذار/ مارس ١٩٤٧ . وكان جبر من دعاة التعاون بين بريطانيا والعراق ، وكان تعيينه يعكس تصور الساسة السنة بانه سيكون الرجل المناسب للتعامل مع المهمة الشاقة المتمثلة باعادة النظر في معاهدة ١٩٣٠ الانكلو-عراقية .

ولكن صعود سياسي شيعي مقتدر الى السلطة يجسد التطلعات السياسية للجيل الجديد من الشيعة المتعلمين ، اثار رد فعل بين السنة . واتهم ساسة سنة في بغداد صالح جبر بالتمادي في استخدام الخبراء الأجانب ارضاء لبريطانيا ، وعبروا عن امتعاضهم من تعيينه شيعة في وظائف حكومية . كما أثار تعيين جبر رئيساً للوزراء قلق السنة في البصرة حيث كان الشيعة يفوقونهم عدداً وراوا ان من المرجح ان يزيد هذا التطور من قوة الشيعة في الدولة . وعلى الرغم من ان معاهدة بورتسموث التي تفاوض جبر بشانها كانت تشكل تحسيناً لمعاهدة ١٩٣٠ فقد أسقطتها

الاحتجاجات العنيفة (المعروفة بالوثبة) في بغداد فور وصول نبأ التوقيع عليها الى العاصمة في كانون الثاني/ يناير ١٩٤٨ . وازاء المعارضة الشديدة للمعاهدة وتظاهرات الطلبة السنة الذين كان شعارهم الرئيسي «يسقط الرافضي» (وهو مصطلح تحقيري يعني الشيعي) ، استقال جبر في ٢٧ كانون الثاني / يناير . وثارت حفيظة الشيعة في العمارة والبصرة على اثر ذلك لما وصفوه مؤامرة سنية ضد رئيس الوزراء الشيعي في حين ان العوائل السنية الكبيرة في البصرة تنفست الصعداء لاستقالة جبر . وعلى الرغم من ان ابناء هذه العوائل سبق وان أبلغوا الوصي بانهم يعتبرون مشروع المعاهدة مشروعاً منصفاً فان كثيرين منهم غيروا رايهم بعد التظاهرات التي خرجت في بغداد وأعلنوا ان المعاهدة لا تعترف قطعاً بأهداف العراق الوطنية . وعين ساسة بغداد السنة السيد محمد الصدر خليفة لصالح جبر سعياً منهم الى تجنب التشديد أكثر مما ينبغي على الدور الذي لعبه تنافس السنة والشيعة في سقوط جبر(٤٦) .

وبعد اسقاط حكومة صالح جبر ، وهي خطوة منح نوري سعيد موافقته عليها ، شرع جبر يعمل لطرح نفسه زعيماً وطنياً مستقلاً عن رعاية نوري سعيد . وبين كانون الثاني/ يناير وتشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٩ تسلمت مقاليد السلطة حكومة برئاسة سعيد . وعلى الرغم من عدم اشراك جبر في الحكومة فقد ظل شخصية سياسية كبيرة لأنه كان يحظى بتأييد عدد كبير من النواب الشيعة من المناطق العشائرية في الفرات الأوسط . وفي ايار/ مايو كتب المسؤولون الامريكان في تقرير لهم ان جبراً والنواب الشيعة يفكرون بحجب تاييدهم عن نوري سعيد . وذكر المسؤولون انتشار شائعات قوية عن هذا الاحتمال بوصفه أحد العوامل وراء الشعور العام في العراق بان موقف سعيد قد اعتراه الضعف ، وكذلك مؤشراً على ان صالح جبر قد يحاول اسقاط سعيد ليخلفه في رئاسة الوزراء(٤٧) .

وعلى الرغم من ان صالح جبر لم يصبح رئيس الوزراء بعد سقوط

حكومة نوري سعيد فانه واصل ممارسة نفوذه في السياسة العراقية . وبين شباط / فبراير وايلول/ سبتمبر ١٩٥٠ عمل جبر وزيراً للداخلية في حكومة توفيق السويدي في وقت كان فيه خمسة وزراء شيعة بين الوزراء الاثني عشر . وتنافس جبر وسعيد من أجل السيطرة على حكومة السويدي وسياساتها . ورغم بقاء سعيد خارج الحكومة فانه احتفظ بنفوذه فيها بسبب علاقته الحميمة مع الوصي وحقيقة ان خمسة وزراء كانوا ينتمون الى حزبه ، حزب الاتحاد الدستوري . ولكن صالح جبر تمكن في النهاية من بسط هيمنته على الحكومة من خلال موقعه الاستراتيجي كوزير للداخلية . وأثارت حقيقة ان الشيعة استوزروا حقائب هامة مثل الداخلية والمالية والاقتصاد ، قلق الساسة السنة لأن ذلك كان يهدد بالاخلال بميزان القوى في العراق . وازدادت مخاوف السنة بسبب مساعي الشيعة لتعزيز سيطرتهم على وزارة المعارف . وبادارة الوزير الشيعي سعد عمر ، شُنت حملة لابعاد السنة عن ما تبقى من مراكز مهمة مازالوا يحتلونها في هذه الوزارة . فطرد مدير التعليم العالي ، السني والغي منصبه . كما أعفي أمين الوزارة الذي كان حلقة الوصل بين الوزارة ومدراء التعليم في الألوية . واعتبر الساسة السنة هذه الاجراءات جزءاً من محاولة الشيعة لتصعيد حملتهم في سبيل اكتساب قدر أكبر من السلطة السياسية والادارية ، واتهموا صالح جبر ووزير الخارجية محمد فاضل الجمالي بتاييد وزير التعليم في اتخاذ هذه الاجراءات المعادية للسنة(٤٨) .

وأدى موقف جبر المؤيد للشيعة بصراحة ، واعتماده المتزايد على تاييد الشيعة له ، الى ان اتهمه الوزراء السنة بالمحاباة والمحسوبية ازاء الطائفة الشيعية . وحاول جبر ان يتوجه الى العشائر الشيعية في تنفيذ مشاريع ترمي الى فرض ضرائب تصاعدية وتطبيق اصلاح زراعي ، الأمر الذي أثار استياء شديداً من جانب الشريفيين وساسة المدن السنة من الملاك . وزادت محاولاته لاضعاف موقع نوري سعيد في السياسة العراقية من استعداء الساسة السنة عليه . وشكا أنصار سعيد في الحكومة من ان

صالح جبر ووزير المالية عبد الكريم الأزري «يتماديان» في تعيين الشيعة بمناصب عليا . كما كان هناك رد فعل ضد جبر بين الساسة السنة الأقدم مثل جميل المدفعي وعلي جودت الأيوبي اللذين اعتبرا صالح جبر «شيعياً حديث نعمة نصف متعلم»(٤٩) . ومن الواضح ان الساسة السنة شعروا بالقلق من محاولات الشيعة لتغيير قواعد اللعبة في العراق بتعيين أقرانهم في الدين بمناصب حساسة في الدولة .

واستمرت المنافسة بين جبر وسعيد بعد سقوط حكومة السويدي . وكانت لها أثارها ليس في بغداد فحسب بل وفي الجنوب كذلك ، وخاصة في لوائي العمارة والمنتفق . وفي حين ان الشيعة في العمارة لم يعبروا في أواخر ١٩٥٠ الا عن تبرم مبهم من الساسة السنة دون ان تكون لديهم نية في التحرك على أساسه ، فان حدة التوترات بين الشيعة والسنة ازدادت زيادة كبيرة بحلول اذار/ مارس ١٩٥١ . واغتاظ الشيعة من اجراءات معينة اتخذها ساسة بغداد السنة واعتبروا تنحية العديد من المسؤولين الشيعة عن مناصبهم في العمارة مخططاً محسوباً لابعاد كل الشيعة عن الوظائف الرسمية في اللواء . وحذر بعض الشيعة الذين كانوا حتى عام ١٩٥١ يعبرون عن تاييدهم لنوري سعيد ويعتبرونه زعيماً اقوى واشد باساً من صالح جبر ، من انه في حالة وقوع انقسام جدي بين الشيعة والسنة فانهم لن يستطيعوا وضع هويتهم الشيعية جانباً(٥٠) .

واتخذ الصراع بين نوري سعيد وصالح جبر شكلاً أوضح عندما حاول الأخير توسيع قاعدة سلطته بتاسيس حزبه السياسي في عام ١٩٥١ . وكان جبر يشعر بالمرارة لحقيقة ان نوري سعيد تركه يواجه بمفرده عواقب معاهدة بورتسموث ذات المصير المشؤوم . وسعى الى استثمار العداء المتزايد بين الشيعة والسنة وطرح حزبه ، حزب الأمة الاشتراكي ، بديلاً عن حزب نوري سعيد ، حزب الاتحاد الدستوري . يضاف الى ذلك ان صالح جبر ، عندما اسس نوري سعيد حزبه في عام ١٩٤٩ ، وافق ، كما يبدو ، على

انضمام بعض اتباعه الشيعة من النواب العشائريين في البرلمان ، الى حزب نوري سعيد . ولكن في أواخر عام ١٩٥٠ وجد أتباع جبر ان عضويتهم في حزب سعيد ذات منفعة سياسية لهم فبدأوا تبديل ولاءاتهم الشخصية من جبر الى سعيد وشعر جبر بالقلق من الأهواء المتقلبة للنواب العشائريين الشيعة واعتبر تحويل ولائهم الى نوري سعيد تهديداً لموقعه ذاته . وعلى هذه الخلفية أسس جبر حزبه على الضد من نصيحة الجمالي والأزري . وعلى الرغم من ان صالح جبر ضم عدداً من السنة الى عضوية اللجنة التنفيذية الوطنية للحزب فانه كان يعتمد في الغالب على تأييد الشيعة في الفرات الأوسط . وقيل ان الحزب كان قوياً بصفة خاصة في الوية البصرة والمنتفق والديوانية وكربلاء . واذ كان يضم مجموعة كبيرة من الملاك الشيعة الأثرياء فقد اجتذب جبر أيضاً شيعة من الشباب وأعضاء البرجوازية الصغيرة بالدعوة الى الاصلاح الزراعي ورعاية الدولة للتنمية الزراعية والصناعية . وقال شيعي شاب له صلات شخصية وثيقة بقادة الحزب ، للضابط السياسي الامريكي في العراق ان الهدف الرئيسي من الحزب الاشتراكي الشعبي هو ايجاد توازن يمكن صالح جبر من تشكيل حكومته كلما تُجبر حكومة برئاسة نوري سعيد على التنحي(٥١) .

وحاول جبر تحقيق هذا التوازن بمنع سعيد من السيطرة على أكثرية له في البرلمان . كان أحد المطالب الرئيسية لحزب الأمة الاشتراكي منذ تأسيسه انتخاب النواب انتخاباً مباشراً للبرلمان . وفي مناسبات مختلفة في عام ١٩٥٢ انتقد جبر وأنصاره قانون الانتخابات العراقي واعداد قوائم رسمية بالمرشحين للبرلمان . وجادلوا قائلين ان الانتخابات المباشرة بعيداً عن تدخل الحكومة ستكون الخطوة الأولى نحو تطوير الحياة السياسية في العراق . وفي ضوء الضغوط الشديدة والقلاقل التي وقعت في بغداد قرر الوصي ونوري سعيد استدعاء الجيش . وفي تشرين الثاني / نوفمبر عين الوصي رئيس أركان الجيش رئيساً للوزراء . وفرض رئيس الوزراء الجديد

الأحكام العرفية وقرر حل جميع الأحزاب السياسية ، ولكنه وعد أيضاً بتغيير قانون الانتخابات واجراء انتخابات حرة ومباشرة للبرلمان ورفع الأحكام العرفية خلال الانتخابات[٥٢] . وجرت الانتخابات في كانون الثاني/ يناير ١٩٥٣ . ومارست الحكومة رقابة شديدة على صناديق الاقتراع رغم وعودها باجراء انتخابات حرة ومباشرة . ومن بين ١٣٥ مقعداً كانت هي المقاعد المتاحة خُصص ٧٧ مقعداً لنواب الأحزاب السياسية المختلفة على ان يشغل النواب المنتخبون المقاعد الثمانية وخمسين المتبقية . وعلم جبر ان البلاط اقترح ان لا يخصص له الا عدد قليل من المقاعد بالمقارنة مع المقاعد السبعين التي سيحصل عليها مؤيدو نوري السعيد . وازاء تدخل سعيد والبلاط تدخلاً سافراً في الانتخابات وجد جبر نفسه عاجزاً عن التاثير لصالح انتخاب مرشحيه . فقرر جبر مقاطعة الانتخابات ولكنه لم يعترض فيما بعد على تعيين قلة من أنصاره في البرلمان . وانتهت الانتخابات بفوز ساحق لنوري سعيد الذي صار بامكانه الاعتماد على ٩٠ صوتاً في البرلمان الجديد مقابل ستة أصوات او نحو ذلك لكتلة صالح جبر[٥٣] .

وأسفرت محاولة صالح جبر لتحدي سلطة نوري السعيد عن توجيه ضربة لا لموقعه السياسي فحسب بل ولتطلعات الجيل الجديد من الشيعة كذلك . وتمكن سعيد من استعراض قوته السياسية وقدرته على التاثير في الانتخابات لصالحه . كما بينت الأمور التي أحاطت بمجرى الانتخابات ان الوصي غير مستعد للسماح للقادة الشيعة بالظهور كبديل عن نوري سعيد . وأثارت مقاطعة جبر للانتخابات استياء بين الساسة الشيعة ، مما دفع الجمالي والأزري الى شجب المقاطعة . وسببت نتائج الانتخابات احباطاً لدى الشيعة المتعلمين الشباب الذين كانوا يتطلعون الى جبر لتوفير قيادة لهم وخابت امالهم لفشله في تحقيق تطلعاتهم الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية . ولم يشترك جبر في أي حكومة من الحكومات التي شكلت في العراق بعد انتخابات ١٩٥٣ . وانتهت حياته السياسية الأفلة في عام ١٩٥٧ عندما انهار

بنوبة قلبية وهو ينتقد نوري سعيد في كلمة كان يلقيها في مجلس الأعيان .

خيارات جذرية

تساعد مشاعر الاحباط المتعاظمة لدى الجيل الجديد من الشيعة ازاء استبعادهم من العملية السياسية ، في تفسير توجه الشيعة الى اعتناق الشيوعية على نطاق واسع في أواخر الأربعينات وابان الخمسينات ، وكذلك في تفسير انبعاث ايديولوجيا الاسلام الشيعي في العراق ابان الستينات والسبعينات .

على الرغم من امكانية اقتفاء جذور النشاط الشيوعي في العراق الى أواخر العشرينات فان الشيوعية أصبحت عاملاً في الحياة السياسية - الاجتماعية خلال العقدين الأخيرين من الحكم الملكي بالدرجة الرئيسية . وكان الحزب الشيوعي العراقي يكسب أتباعه في الأربعينات والخمسينات من بغداد بالأساس فضلاً عن الوية المنتفق والعمارة والحلة والبصرة . وكانت له تحشدات من المؤازرين في النجف والناصرية كذلك . وكان الشيعة يشكلون الأكثرية في قواعد الحزب الشيوعي العراقي ويسيطرون على منظمات الحزب . وازداد نصيبهم داخل المستويات العليا للجهاز الحزبي من حوالي ٢١ الى ٤٧ في المئة خلال الفترة الممتدة بين ١٩٤٩ و ١٩٥٥(٥٤) .

وكان انجذاب الشيعة الى الشيوعية على نطاق هائل ابان الخمسينات بصفة خاصة ، يعكس بحث الشيعة عن اطار سياسي يمكنهم من لعب دور في السياسة الوطنية العراقية . وفي حين ان الفوارق الاقتصادية - الاجتماعية المتنامية في المجتمع العراقي ورحيل اليهود عن العراق وتدفق عدد كبير من المهاجرين من الجنوب الريفي الى بغداد كانت عوامل هامة ساهمت في تعزيز دور الشيعة في الحزب الشيوعي العراقي فان الجيل الجديد من الشيعة المتعلمين يستحق اهتماماً خاصاً هنا . ولعل زيادة

توجه الشيعة الى اعتناق الشيوعية في الخمسينات قد تأثرت بسقوط صالح جبر . فان الكثير من مؤازري الحزب الشيوعي العراقي من الشيعة المتعلمين الشباب كانوا نتاج توسع التعليم الرسمي في المناطق الشيعية ابان الثلاثينات ، وهي سياسة كان الجمالي هو المسؤول عنها بالدرجة الرئيسية . وكان هؤلاء الشيعة في لهفة على تبوء مواقع متنفذة في البلاد شعروا ان من حقهم احتلالها بسبب تفوقهم العددي وتعليمهم العالي . وكانت الزيادة في جاذبية الشيوعية للشيعة لا تعبر عن معارضتهم للسلطة أو أفعال حكومة بعينها فحسب بل ومعارضتهم لكل نظام المجتمع العراقي والسياسة العراقية . وكان الشيعة الذين سدّت عليهم منافذ الوصول الى السلطة فشعروا انهم محرومين من فرصة الحراك في الدولة ، ينظرون الى الشيوعية كأداة يستطيعون احداث تغيير من خلالها . والحق ان اقبال الشيعة الشباب بأعداد ضخمة على الحزب الشيوعي العراقي لم يكن يعكس ميلهم الى الشيوعية بقدر ماكان يعكس بحثهم عن المشاركة السياسية والتاثير الاجتماعي ، ومحاولتهم لرؤية نظام سياسي جديد في العراق(٥٥) .

وارتبطت جاذبية الشيوعية للشيعة ارتباطاً وثيقاً بفشل فكرة «الجامعة العربية» في القيام بدور الاطار التوحيدي في العراق . وبعد فترة من الانحسار تم احياء فكرة «الجامعة العربية» في أوائل الأربعينات على اثر وصول الحاج أمين الحسيني (مفتي القدس السابق) الى العراق وصعود رشيد عالي الكيلاني الى السلطة . ولم تكن فكرة «الجامعة العربية» تقدم شيئاً يذكر بنظر أكثرية الشيعة لأن دعاة هذه الايديولوجيا كانوا بالدرجة الرئيسية سياسيين من سنة المدن لهم مصالح تختلف عن مصالح الشيعة . وعلى النقيض من ذلك كانت الشيوعية أشد جاذبية للشيعة بكثير نظراً لتأكيدها على المساواة بين طبقات البلاد وفئاتها العرقية المختلفة وكذلك على الحلول المطلوبة لتغيير الأوضاع الاقتصادية - الاجتماعية والسياسية في العراق . يضاف الى ذلك ان المعارضة القوية التي أبداها

الحزب الشيوعي العراقي في ظل الحكم الملكي وبعد عام ١٩٥٨ على السواء لفكرة ضم العراق الى اتحاد كونفدرالي من الدول العربية ، كانت تعكس مشاعر جماهيره الشيعية الواسعة . فان أكثرية الشيعة نظرت الى احتمال ضم العراق لاتحاد كونفدرالي من الدول العربية (مثل مشروع الهلال الخصيب في ١٩٤٩-١٩٥٠ والجمهورية العربية المتحدة بين مصر وسوريا في ١٩٥٨ وأوائل الستينات) على انه تهديد لموقعهم في البلاد . واذ انهمك الشيعة في مهمة تحقيق المساواة السياسية مع السنة ،كانوا يخشون من انه اذا أصبح العراق جزءاً من اتحاد كونفدرالي عربي فانهم لن يعودوا يشكلون أكثرية السكان وسيتراجعون من جديد الى موقع الفئة الطائفية الهامشية سياسياً . لذا كان خوف الشيعة من عواقب تنفيذ فكرة «الجامعة العربية» وكذلك رغبتهم في التأثير بالسياسة الوطنية العراقية عاملين هامين في توجه الشيعة على نطاق جماهيري واسع نحو التمسك بالحزب الشيوعي العراقي(٥٦) .

واذا كانت الشيوعية أداة رئيسية من الأدوات التي سعى الشيعة الى احداث تغيير سياسي جذري في العراق من خلالها فان الاسلام كان الأداة الأخرى . ويمكن تتبع تاريخ الانبعاث الذي شهدته الايديولوجيا الاسلامية ، الى السنوات الأخيرة من الحكم الملكي . وكانت الحركة في مراحلها المبكرة تعكس خوف العلماء الشيعة من تأثير الشيوعية على جيل الشيعة الشباب الذين كان انجذابهم الى الحزب الشيوعي العراقي يعبر عن تمردهم على سلطة المجتهدين وكانت الحركة تعكس كذلك محاولات الحكومة لتشجيع الدين بهدف تحجيم الشيوعية . وفي عدد من المناسبات ابتداء من عام ١٩٤٥ حذر مسؤولون ومجتهدون شيعة ، أبرزهم محمد الحسين كاشف الغطاء وعبد الكريم الزنجاني ، من انتشار الشيوعية في العراق . وأشار المجتهدون الى الاجراءات القاسية التي اتخذها البهلويون في ايران بحق الشيوعية ودعوا الحكومة الى اتباع سياسات شديدة مماثلة في العراق .

وحثوا الحكومة والبريطانيين في مقابلات صحفية ولقاءات مع المسؤولين البريطانيين ، على التعاون مع المجتهدين وتعزيز سلطة النجف وكربلاء واحياء الدراسات الدينية وزيارة مدن العتبات المقدسة والاستثمار في الجنوب الشيعي لمكافحة الشيوعية في العراق . واعتبر المسؤولون البريطانيون لقاءاتهم مع المجتهدين لقاءات هامة وبتوصية منهم سُمِح للمجتهد محمد الخالصي ، وكان عدواً لدوداً للشيوعية ، بالعودة الى العراق من منفاه في ايران لالقاء المواعظ ضدالشيوعية في مدينته الكاظمين(٥٧) .

ولم يبدأ المجتهدون الشيعة ربط الشيوعية بالحكم في العراق الا بعد ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ التي حملت عبد الكريم قاسم الى السلطة . وكان قاسم ، القائد العسكري ، يفتقر الى القاعدة السياسية القوية لسلطته وكرئيس للوزراء اعتمد أساساً على التاييد الشعبي الجماهيري . ومنذ الأشهر الأولى من حكم قاسم وجد في الحزب الشيوعي العراقي حليفاً سياسياً نافعاً في مقاومة الضغوط التي مارسها عليه البعثيون في العراق وسوريا وكذلك الرئيس المصري جمال عبد الناصر لكي ينضم الى الجمهورية العربية المتحدة . واذ جعل الشيوعيون دعمهم السياسي أمراً لاغنى عنه لقاسم ، تعاظم نفوذهم في البلاد . وبحلول عام ١٩٥٩ كانت الصحافة والاذاعة العراقيتان واقعتين الى حد بعيد تحت سيطرة الدعاية الشيوعية ، وتم اختراق التجمعات الطلابية على نطاق واسع ، وكان بمقدورهم في غضون فترة وجيزة اغراق الشوارع بأنصارهم المنضبطين انضباطاً حسناً . وبسطوا سيطرتهم المباشرة أو غير المباشرة على أقسام هامة في وزارات عديدة . ومن خلال تاثيرهم على طاقم قاسم الشخصي تمكن الشيوعيون كذلك من السيطرة جزئياً على امكانية الوصول الى رئيس الوزراء . وأثارت هذه التطورات رد فعل قوياً لدى قطاعات متعددة من المجتمع العراقي ، ومنها الوسط الديني الشيعي(٥٨) . وبحلول عام ١٩٦٠ نشأت حركة كبيرة معادية للشيوعية في النجف وكربلاء والحلة نالت بعض نشاطاتها تزكية المجتهد

الأكبر محسن الحكيم . وظهرت دعوات الى المسلمين في الصحف غير الشيوعية كانت توقع عادة باسم «جماعة العلماء في النجف الأشرف» ، التي شكل بعض أعضائها فيما بعد نواة المنظمة الراديكالية الشيعية «الدعوة الاسلامية» (كما كانت تسمى أحياناً «حزب الدعوة») . وفي ١٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٦٠ نشرت صحيفة «الفيحاء» الأسبوعية الصادرة في الحلة مذكرة بتوقيع الحزب الاسلامي الذي يضم سنة وشيعة على السواء . واذ شن أصحاب المذكرة هجوماً ضارياً على الحكومة لاطلاق يد الشيوعيين ، اعتبروا عبد الكريم قاسم وحده المسؤول عن سياسة تشجيع الحركة في العراق . ولم يعرب محسن الحكيم عن تاييده للمذكرة فحسب بل واصدر نفسه فتوى هاجم فيها الشيوعية بالاسم وذهب الى انها تتنافى مع الاسلام . واشتدت حدة التوتر بين المجتهدين الشيعة والحكومة باصدار قانون الأحوال الشخصية في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٥٩ ، الذي يسري على الشيعة والسنة ويمنح المرأة حقوقاً متساوية مع الرجل في قضايا الارث . واعتبر المجتهدون هذا القانون مؤشراً يثير القلق ، على قوة الشيوعية في العراق واجراءاً رسمياً يهدف الى الحد أكثر من نفوذهم بين أتباعهم الشيعة(٥٩) .

وفي فترة انعدام الاستقرار بين ثورة ١٩٥٨ واستيلاء البعث على السلطة للمرة الثانية في عام ١٩٦٨ بدأ الاسلام يجتذب الشيعة الاعتياديين باعداد كبيرة متجاوزاً نفوذ الشيوعيين في العراق . فلقد شعر الشيعة بخيبة ومرارة من حصيلة الثورة . ولم يتحقق أمل الشيعة المتعلمين الشباب في ان الثورة واعتناق الشيوعية سيقيمان نظاماً سياسياً جديداً ويحدثان تغييراً في توزيع السلطة . وظل الكثير منهم يواجهون صعوبات في الحصول على وظائف حكومية . ومما سهل جاذبية الايديولوجيا الاسلامية للشيعة بصورة متزايدة الصراع من أجل السلطة بين الشيوعيين والبعثيين ، الذي زاد المجتمع العراقي انقساماً خلال الستينات وأضعف قوة الشيوعيين في العراق . وتجلى انحسار الشيوعية التدريجي في حقيقة ان حي الثورة

الشيعي الشعبي في بغداد (يعرف اليوم باسم مدينة صدام) حيث استمد الحزب الشيوعي العراقي الكثير من قوته في الخمسينات وأوائل الستينات أصبح مصدر تاييد كبير لحزب الدعوة في الشطر الأخير من الستينات وخلال السبعينات ، كما اجتذب التنظيم الاسلامي الشيعي الطلبة والمثقفين(٦٠) . وهكذا بدأ الاسلام يملأ الفراغ الايديولوجي والسياسي - الاجتماعي الذي تركه انحسار الشيوعية في العراق .

كما ارتبط نجاح الايديولوجيا الاسلامية في الانتشار بين الشيعة ارتباطاً وثيقاً بفشل البعث في توليد جاذبية جماهيرية بينهم . فلقد كانت من أبرز السمات المميزة للبعث مناداته بايديولوجيا وحدوية عروبية . وكانت مشاريع البعث للوحدة العربية لا تحمل قوة جذب لأكثرية الشيعة الذين ربطوا فكرة القومية العربية بالمذهب السني وبدلاًمن ذلك اعتنقوا الوطنية العراقية بوصفها الاطار الأساسي لتحديد هويتهم . وكان الاستثناء الكبير الوحيد ، المجموعة التي التفت حول فؤاد الركابي ، المؤسس الشيعي لحزب البعث في العراق عام ١٩٥٢ . ولكن الركابي كان يكسب المؤيدين من بين أفراد عائلته وأصدقائه بالدرجة الرئيسية ، وعندما خرج من صفوف البعث في عام ١٩٥٩ انسحب معه العديد منهم . وبحلول عام ١٩٦٨ اتسعت هيمنة السنة بحدة في أعلى مؤسسات البعث . واستمرت هذه العملية في السنوات اللاحقة حيث شُكل الحرس الجمهوري بالكامل تقريباً من السنة ، وأصبحت نواة النخبة العراقية نخبة سنية - تكريتية . ورغم انضمام الشيعة الى مؤسسات بعثية مختلفة بعد توطيد أركان سلطة البعث في السبعينات فان مشاركتهم كانت تعكس بالدرجة الرئيسية البحث عن امكانية الحراك الفردي فضلاً عن التعاون الحزبي والخوف . والحق ان صعود البعث الى السلطة في العراق لم يسفر عن أي مشاركة حقيقية في السلطة لأن مراكز الدولة الحساسة وقعت تحت سيطرة سنية - تكريتية محكمة(٦١) .

واذ أخذ البعث يعمل للسيطرة على كل مناحي الحياة العامة زاد من

استقطاب المجتمع العراقي مؤدياً بعدد متزايد من الشيعة الاعتياديين الى اعتبار الايديولوجيا الاسلامية اداة للتغيير السياسي يمكن ان تنجح حيث فشلت الشيوعية . وعبر الشيعة لدى انضمامهم الى حزب الدعوة عن تفضيلهم الواضح لوجود قيادة في التنظيم مؤلفة من عراقيين ذوي أصل عربي وافتخروا بمحمد باقر الصدر الذي شعروا انه واحد منهم . وكانت للصدر هالة من الكاريزما ، وكان أبرز شخصية مثقفة بين العلماء الراديكاليين الشيعة في عراق مابعد الحكم الملكي . ويقال انه أصبح في وقت من الأوقات ، ابان الستينات ، قائد حزب الدعوة ثم فقيه الحزب . وكان الصدر قد بدأ يبني سمعته بمؤلفيه «فلسفتنا» و «اقتصادنا» اللذين صدرا في ١٩٥٩ و ١٩٦١ على التوالي ، وحاول توفير حجج مضادة للتيارات السياسية والاقتصادية السائدة حينذاك . وحين هُجِّر آلاف الشيعة من العراق الى ايران في أواخر السبعينات بسبب «ارتباطاتهم الايرانية» المزعومة ، تحولت نقطة التركيز في مناقشات الصدر ومواعظه وأصبح همه الرئيسي تحول النخبة الحاكمة في العراق الى نخبة سنية . وكان نهوض النزعة الراديكالية الاسلامية تعبيراً عن رد الشيعة على هجمة النخبة البعثية السنية على هويتهم العراقية ذاتها . وفي حين ان الأحداث التي أحاطت بالثورة الايرانية في ١٩٧٨-١٩٧٩ ، كانت عاملاً مساعداً كبيراً في استثارة مشاعر الشيعة العراقيين ضد البعث وصدام حسين ، فان من المشكوك فيه ان يكون قد وُجِد «مزاج ثوري اسلامي» حقيقي بين جماهير الشيعة العراقيين ناهيكم عن البناء الاقتصادي - الاجتماعي التحتي اللازم لتفجير ثورة اسلامية . يضاف الى ذلك ان مفهوم «ولاية الفقيه» كما طوره روح الله الخميني لم ينتشر بين الأكثرية العظمى من الشيعة العراقيين الاعتياديين المنتمين الى حزب الدعوة[٦٢] . كما ان أعضاء التنظيم عبروا عن ولائهم لوجود كيان عراقي طيلة السبعينات والثمانينات ولم يؤيدوا فكرة اندماج العراق وايران[٦٣] . وتحطمت قوة حزب الدعوة في العراق أساساً بعد

الحملة الشعواء التي شنها البعث ضد التنظيم ، بالغة ذروتها في نيسان/ابريل ١٩٨٠ باعدام الصدر ، رمز المعارضة الشيعية لعراق صدام .

لقد خلق تأسيس العراق الحديث مأزق كبيرة للشيعة وزاد من حدة المشكلة المتعلقة بهويتهم . وكانت طبيعة مطالبهم في ظل الحكم الملكي وبعد ١٩٥٨ على السواء ، تعكس بحث الشيعة عن التكامل فضلاً عن تقاسم السلطة مع السنة من خلال زيادة نفوذهم في الحكومة والجهاز البيروقراطي وكذلك في الجيش . وبخلاف الأكراد الذين يشكلون جماعة اثنية وقومية متميزة فان الغالبية العظمى من الشيعة عرب وأصبحت هويتهم الأساسية هوية عراقية . ورغم ان الشيعة العراقيين كانوا أحياناً يشهرون هويتهم الطائفية فانهم لم يذهبوا الى حد الدعوة الى منحهم الحكم الذاتي أو الى الاندماج بين العراق وايران ، بل أكدوا بدلاً من ذلك على أصولهم العربية وحاولوا ايجاد مكان لهويتهم المزدوجة في اطار الدولة العراقية . وربما لم تكن هذه النقطة ظاهرة مثلما كانت خلال الحرب الايرانية - العراقية في الأعوام ١٩٨٠-١٩٨٨ عندما أثبت شيعة العراق الذين كانوا يشكلون الغالبية العظمى من مراتب وصف المشاة ، ان ولاءهم للدولة كان فوق ولائهم الطائفي واستيائهم من حكم البعث السني .

وستصبح الخصائص العربية القوية لشيعة العراق جلية في الفصلين التاليين لدى معالجة شعائرهم وعبادتهم للأولياء .

هوامش الفصل الرابع

1- Intelligence Report no. 5, 15 January 1921, FO 371/6350/3116.

٢- حديث بين القنصل الأمريكي والسكرتير الخاص للملك فيصل: Dispatch from Sloan, 28 January 1930, USNA, 890G.00/127.

٣- عبد الرزاق الحسني، «الأكثرية الشيعية في العراق»، العرفان ١٠ (١٩٢٤): ١٠١٥-١٠١٧.

٤- للاطلاع على مناقشة حول هذه القضية انظر: Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (مسألة في العمل مع السلطان)," BSOAS 43 (1980): 18-31.

٥- عبد الله النفيسي، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت، ١٩٧٣)، ١٣٣-١٣٤؛ علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٦ أجزاء (بغداد، ١٩٦٩-١٩٧٨)، ٦: ٤٣-٤٤.

٦ - علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد ، ١٩٦٥) ، ٣٤٤-٣٤٥ .

٧- المصدر السابق ، ٣٤٦ .

٨- ساطع الحصري ، مذكراتي في العراق ، ١٩٢١- ١٩٤١ ، جزءان (بيروت ، ١٩٦٧ -١٩٦٨) ، ١ ؛ ٢٧٧ ، ٤٣٣ .

٩- عبد الكريم الأزري ، تاريخ في ذكريات العراق ، ١٩٣٠-١٩٥٨ (بيروت ، ١٩٨٢) ، ١٨ ، ٢٥ ، ٢٧-٣١ ؛ حسن العلوي ، التاثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق (لندن ، ١٩٨٨) ، ١٦٩ ؛ لنفس المؤلف ، الشيعة والدولة القومية في العراق (باريس ، ١٩٨٩) ، ٢٥٦-٢٥٧ ٢٨٦-٢٨٧ ؛ الحصري مذكراتي ، ١ ؛ ٨٠ William Cleveland, The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life and Thought of Sati' al-Husri (Princeton, N. J., 1971), 65, 67-69.

١٠- الحصري ، مذكراتي ، ١ ؛ ١٤٧- ١٥٥ .

11- Reeva Simon, Iraq Between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology (New York, 1986), 85, 88-90.

12- Abbas Kelidar, "The Shi'i Imami Community and Politics

العلوي ، الشيعة ، ١٥٩-;12 :(1983) in the Arab East," MES 19
١٦٣ ، ٢٣٥-٢٣٨ ، ٢٤٢-٢٤٤ ، ٢٤٨ ؛ ولنفس المؤلف ، التأثيرات التركية ،
١٤٢-١٤٤ ، ١٥٦-١٥٧ .

١٣- عربي ، «الشيعة في بلادهم ، عبر وعظات لكاتب سياسي كبير من أقطاب الشيعة في العراق» ، العرفان ٢٠ (١٩٣٠) : ٥٦٤ ؛ ابن الرافدين ، «الشيعة في العراق» ، العرفان ٢٢ (١٩٣١) : ٤٣٥ ؛ علي الشرقي «لوحة القومية العربية في العراق» ، العرفان ٢٦ (١٩٣٦) : ٧٧٣ . انظر أيضاً : عبد الكريم الأزري ، مشكلة الحكم في العراق (لندن ، ١٩٩١) ، ٢٣١ ، ٢٦٠ ؛ العلوي ، الشيعة ، ٢٤٠-٢٤٧ ، ٢٥٢-٢٥٣ ، ٢٥٨ .

١٤- علي الشرقي ، عواطف وعواصف (بغداد ، ١٩٥٣) ، ١٧١ .

١٥- للاطلاع على التفاصيل انظر : عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الوزارات العراقية ، الطبعتان الثانية والثالثة ، ١٠ أجزاء (صيدا ، ١٩٥٣-١٩٦٥) ، ٢ :٨٤-٨٥ ؛ الحصري ، مذكراتي ، ١ : ٥٥٧-٥٦٩ ؛ الأزري ، مشكلة الحكم ، ٢١٥-٢٣٠ ؛ Special Service Officer, Extract from Report no. 1/Bd/39, 2 February 1927, Air 23/379; Extracts from a Letter from Mr. Oglivie-Forbes to Sir Francis Humphrys, 6 June 1933, FO 371/16923/3245.

١٦- انظر على سبيل المثال ، محمود الملاح ، الآراء الصريحة لبناء قومية صحيحة (بغداد ، غفل من التاريخ) ؛ لنفس المؤلف ، الوحدة الاسلامية بين

الأخذ والرد (بغداد ، ١٩٥١) ؛ لنفس المؤلف ، تاريخنا القومي بين السلب والايجاب . (بغداد ، ١٩٥٦) ؛ محمد الخالصي ، العروبة في دار البوار فهل من منقذ ؛ مقايسة بين الغابر والحاضر ونظرة الى المستقبل (مشهد ، غفل من التاريخ) .

17- Mohammad Tarbush, The Role of the Military in Politics : A Case Study of Iraq to 1941 (London, 1982), 86-87; Paul Hemphill, "The Formation of the Iraqi Army, 1921-1933," in, The Integration of Modern Iraq, ed. Abbas Kelidar (London, 1979), 90.

18- A Note on the Political Situation to 27th September 1927, CO 730/123/10.

19- Tarbush, The Role of the Military, 78-79, 87; Simon, Iraq, 118-19.

٢٠- حسين جميل ، الأفكار السياسية للأحزاب العراقية في عهد الانتداب ، ١٩٢٢- ١٩٣٢ (بغداد ١٩٨٥) ، ٢٧ ؛ الحسني ، تاريخ الوزارات ، ٢ ؛ ١٠٠ ؛
Intelligence Reports nos. 11 and 12, 26 May and 9 june 1927, FO 371/12264/2556 and FO 371/12264/2870.

21- Special Service Officer, Hilla, 2 July 1923, Air 23/453.

22- Special Service Officer, 14 May 1925, Air 23/379.

23- Acting High Commissioner for Iraq to the Secretary of State for the Colonies, 14 July 1927, FO 371/12274/3135.

24- Acting High Commissioner for Iraq to the Secretary of State for the Colonies, 15 July 1927, FO 371/12274/3505.

25- Acting High Commissioner for Iraq to the Secretary of State for the Colonies, 25 July 1927, FO 371/12274/3315; Special Service Officer, Basra Reprint no. I/824, 3 September 1927, Air 23/432.

26- A Note on the Political Situation to 27th September 1927, CO 730/123/10; Intelligence Report no. 21, 13 October 1927, FO 371/12265/4540; Special Service Officer, 19 December 1927, Air 23/432.

27- Intelligence Reports nos. 22 and 19, 27 October 1927 and 12 September 1928, FO 371/12265/4765 and FO 371/13027/4712; Iraq Police, Abstract of Intelligence no. 53, 31 December 1927, NAI, file 7/15/3; Special Service Officer, Diwaniyya Report for the Period between 15 and 26 May 1930, Air 23/432; Iraq Police, Abstracts of Intelligence, 5 and 26 August 1933, Air 23/589; جميل ، الأفكار السياسية ، ٢٩ .

28- Sloan to the Secretary of State, 9 February 1932, USNA, 890G.00/177.

٢٩- انظر على سبيل المثال ، عربي ، «الشيعة في بلادهم» ، العرفان ٢٠ (١٩٣٠) ؛ ٥٦٤-٥٦٦و ٢١ (١٩٣١) ، ٧٥-٧٦ ؛ غفل من الاسم ، «اضطهاد الشيعة في العراق» ، العرفان ٢١ (١٩٣١) ؛ ٤٤٢ ؛ ابن الرافدين ، «الشيعة في العراق» ، العرفان ٢٢ (١٩٣١) ؛ ١٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٨-٤٤٠ .

٣٠- للاطلاع على النسخة العربية انظر «صوت من العراق» ، العرفان ٢٣ (١٩٣٢) ؛ ١٤-١٦ . للاطلاع على الترجمة الانجليزية انظر : Sloan to Secretary of State, 11 February 1932, USNA, 890G.00/179. See also Sloan to Secretary of State, 4 May 1932, USNA, 890G.00/193; Shi'a Activities, Report no. I/Bd/28, 14 March 1932, Air 23/385.

٣١- النجفي ، «اضطهاد الشيعة في العراق» ، العرفان ٢٤(١٩٣٤) ؛ ٣١٥؛ Iraq Police, Abstract of Intelligence, 17 June 1933, Air 23/589; Extract from RAF Monthly Intelligence Summary for September 1933, FO 371/16923/6677; Khabenshue to Secretary of State, 26 September 1933, USNA, 890G.00/277.

٣٢- الحسني ، تاريخ الوزارات ، ٤ ، ٣١-٣٣ ؛ A. D. Macdonald "The Political Develpments in Iraq Leading up to the Rising in the Spring of 1935," JRCAS 23 (1936): 27-28.

٣٣- الحسني ، تاريخ الوزارات ، ٤ ، ٤٦-٤٩ ؛ Humphrys to Simon, 17

January 1935, FO 371/18945/623; RAF Intelligence Report, 20 February 1935, FO 371/18949/1198.

٢٤- للاطلاع على النص العربي انظر: الحسني، تاريخ الوزارات، ٤: ٨٤-٨٦. للاطلاع على التراجم الانجليزية انظر: Enclosure in Kerr to Simon, 28 March 1935, FO 371/18945/2295; Enclosure in Khabenshue to Secretary of State, 4 April 1935, USNA, 890G.00/326.

٢٥- الحسني، تاريخ الوزارات، ٤: ٨٨-٨٩؛ Macdonald, "The Political Developments in Iraq," 32; Enclosure in Kerr to Simon, FO 371/18945/2295.

٢٦- الحسني، تاريخ الوزارات، ٤: ٩٤؛ Enclosure in Kerr to Simon, 2 April 1935, FO 371/18945/2455; Kerr to Simon, 15 May 1935, FO 371/18953/3287.

٢٧- الحسني، تاريخ الوزارات، ٤: ٩٥-٩٧، ١٠٢، ١٠٦، ١٠٧؛ Kerr to Simon, FO 371/18953/3287.

٢٨- الحسني، تاريخ الوزارات، ٤: ١١٠-١١٣؛ Kerr to Simon, 22 May 1935, FO 371/18953/3433; Khabenshue to Secretary of State, 4 April 1935, USNA, 890G.00/326. انظر أيضاً رسالة صالح جبر الى رشيد عالي الكيلاني، ٢٢ أيار/مايو ١٩٣٥، مقتبسة في الأزري، مشكلة

الحكم، ٧٨.

39- Iraq Police, 15 June 1935, Air 23/590; Tribal Situation in Lower and Middle Euphrates Areas, 5 July 1939, FO 371/23202/5963; الأزري، مشكلة الحكم، ٦٥-٦٦، ٨٢؛ العلوي، الشيعة، ٣١٦.

٤٠- الأزري، ذكريات، ٢٥-٢٤، ٣٦-٦٢؛ Phebe Marr, "The Development of a Nationalist Ideology in Iraq, 1920-1941," MW 75 (1985): 98-100; Simon, Iraq, 93-94.

41- "The Shia Sect and the Position of the Shias in Iraq," Henderson to Secretary of State, 15 July 1944, USNA, 890G.00/7-1544.

42- Letter from C. J. Edmonds to Sir Kinahan Cornwallis, 2 September 1941, reproduced in Elie Kedourie, "The Shiite Issue in Iraqi Politics, 1941," MES 24 (1988): 497-99. See also Report from 'Amara for the Period Ending 28 August 1941, FO 838/1; Report from 'Amara for the Period Ending 23 January 1943, FO 838/2.

٤٣- الأزري، ذكريات، ٢٣٧-٢٤٣؛ لنفس المؤلف، مشكلة الحكم، ٣٠، ١٣٦.

44- Ayad al-Qazzaz, "Power Elite in Iraq, 1920-1958: A Study of the Cabinet," MW 61 (1971): 277-78.

45- Mack to Bevin, 13 December 1950, FO 371/82408/1016-35. See also Henderson to Secretary of State, 15 July 1944, USNA, 890G.00/7-1544.

٤٦- توفيق السويدي ، مذكراتي : نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية (بيروت ، ١٩٦٩) ، ٤٥٧-٤٥٨؛ From American Consulate in Basra to Secretary of State, 9 December 1947, 8 January 1948, and 17 February 1948, USNA, 890G.00/12-947, 890G.00/1-2848, and 890G.00/2-1748; Mack to Bevin, 13 December 1950, FO 371/82408/1016-35; Majid Khadduri, Independent Iraq, 1932-1958 (Oxford, 1960), 261-70; Kelidar, "The Shi'i Imami Community," 15.

47- From American Embassy, Baghdad, to the Secretary of State, 16 May 1949, USNA, 890G.00/5-1649.

48- From American Embassy, Baghdad, to the State Department, 18 May 1950, USNA, 787.00/5/850.

٤٩- السويدي ، مذكراتي ، ٥٠٦-٥٠٨؛ From American Embassy, Baghdad, to the State Department , 3 April 1950 and 10 June 1950, USNA, 787.D00/4-350 and 787.00/6-1050.

50- Mack to Attlee, 25 September 1950, FO 371/82408/1016-28; From British Embassy in Baghdad to Consulate in Amara, 31 October 1950, FO 838/9; From British Cnsulate in 'Amara to Embassy in Baghdad, 10 December 1950 and 30 March 1951, FO 838/9 and FO 838/13. See also Elie Kedourie, "Anti-Shiism in Iraq under the Monarchy," MES 24 (1988): 249-50.

51- Reviews of Political Developments and Political Attitudes in Iraq, 9 January and 14 July 1950, USNA, 890G.00/12-3049 and 787.00/7-1450; From American Embassy, Baghdad, to the State Department, 23 April 1951, 18 June 1951, and 21 August 1952, USNA, 787.00/4-2351, 787.00/6-1851, and 787.00/8-2152.انظر أيضاً : الأزري ، ذكريات ، ٣٨٦-٣٩١ ؛ ولنفس المؤلف مشكلة الحكم ، ١٤٠ .

52- From American Embassy, Baghdad, to the State Department, 12 March, 24 July, and 5 November 1952, USNA, 787.00/3-1252, 787.00/7-2452, and 787.00/11-552; From American Embassy, Baghdad, to the State Department, 27 January 1953, USNA, 787.00/1-2753.

53- Trourtbeck to Eden, 10, 17, and 24 January 1953, FO 371/9877/1016-4, FO 371/98777/1016-8, and FO 371/9877/1016-10; Troutbeck to Churchill, 1 June 1953, FO 371/9877/1016-29.

54- Hanna Batatu, The Old Social Classes and the

Revolutionary Movements of Iraq, 2d ed. (Princeton, N. J., 1982), 406, 465, 512, 649-50, 699, 704, 998.

٥٥- «لقد أن ان يشترك الشباب المثقف في الحكم» ، الهاتف ٥٦٩ (٩ تشرين
الأول/ اكتوبر ، ١٩٤٩) ١، ؛ Troutbeck to Bevin, 13 December 1950,
FO 371/82408/1016-35; Troutbeck to Churchill, 22 June 1953, FO 371/98777/1016-32; Batatu, The Old Social Classes, 469-70, 476-77; Sami Zubaida, Islam, the People, and the State (London, 1989), 94.

56- Situation in Iraq, Memorandum by Sir Kinahan Cornwallis, 26 April 1943, FO 371/35010/2755; Troutbeck to Bevin 13 December 1959, FO 371/82408/1016-35; From Basra to Foreign Office, 8 January 1959, FO371/140900/1015-13. See also Batatu, The Old Social Classes, 480, 815-18, 832; Albert Hourani, Minorities in the Arab World (Oxford, 1947, N.Y. reprint, 1982) 94-95; Zubaida, "Community, Class, and Minorities in Iraqi Politics," in, The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited, ed. Robert Fernea and Wm. Roger Louis (London, 1991), 199.

57- Edmonds to Cornwallis, Baghdad, 20 January 1945, FO
624/72/323; «الامام كاشف الغطاء يعلن مايسره وما يسؤوه» ، الهاتف ٤٦٣
(٤ تموز/ يوليو ١٩٤٧) ١: ؛ «حديث لسماحة الامام المجتهد الأكبر كاشف
الغطاء» ، الهاتف ٨٣٩ (٢ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٠) ١: ؛ محمد الحسين كاشف
الغطاء ، محاورات الامام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمد الحسين مع
السفيرين البريطاني والامريكي في بغداد ، الطبعة الرابعة (النجف ، ١٩٥٤) ،

cf. Troutbeck to Eden, Baghdad, 16 October ٨-١٠، ٢١-٢٢؛ 1953, FO 371/104666/1016-57. See also Joyce Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shi'as (Boulder, 1992), 24.

58- Annual Report for 1958, FO 371/140896/1011/1.

59- British Embassy, Baghdad, 15 January 1959 and 18 October 1960, FO 371/140902/1015/19 and FO 371/149845/1015/126; Uriel Dann, Iraq Under Qassem: A Poitical History, 1958-1963 (New York, 1969), 144-45, 246-47, 300-303; «مع السيد محسن الحكيم في الكوفة»، العرفان ٤٨ (١٩٦١)، ٧٢٨.

٦٠- الأزري، مشكلة الحكم، ١٨٢؛ Batatu, The Old Social Classes, esp. 831, 864, 942, 993, 1067; idem, "Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin," in Shi'ism and Social Protest, ed. Juan Cole and Nikki Keddie (New Haven, 1986), 184; John Devlin, The Ba'th Party: A History from its Origins to 1966 (Stanford, 1976), 122, 125.

61- Samir al-Khalil, Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq (Berkeley, 1989, N.Y. reprint, 1990), 212-16; Marion Farouk-Sluglett and Peter Sluglett, Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship (London, 1987), 194-95; Batatu, The Old Social Classes, 1078-79; Chibli Mallat, "Iraq," in, The Politics of Islamic Revivalism, ed. Shireen Hunter (Bloomington, 1988), 72-73; cf. Amatzia Baram, "The Ruling

Political Elite in Ba'thi Iraq, 1968-1986: The Changing Features of a Collective Profile," IJMES 21 (1989): 447-93.

٦٢- بهذا الصدد مازلنا بحاجة الى دراسة منهجية تقارن كتابات محمد باقر الصدر وخاصة كتابيه «مجتمعنا» و «الاسلام يقود الحياة» مع صيغة الخميني لولاية الفقيه .

63- Batatu, "al-Da'wah," 199; T. M. Aziz, "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980," IJMES 25 (1993): 209, 210, 218-19; Mallat, "Iraq," 75; Slugletts, Iraq, 196; Amatzia Baram, "The Radical Shi'ite Opposition Movements in Iraq," in, Religious Radicalism and Politics in the Middle East, ed. Emmanuel Sivan and Menachem Friedman (New York, 1990), 95, 104; idem, "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq," in, Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis, ed. James Piscatori (Chicago, 1991), 35-36

الجزء الثالث

تحوُّل الطقوس والممارسات الدينية

الفصل
الخامس

إحياء ذكرى عاشوراء

في كانون الثاني / يناير ٦٦١ اغتيل الخليفة الرابع علي بن أبي طالب . ثم تمكن معاوية بن أبي سفيان ، والي سوريا ، من تأمين الخلافة لنفسه . فلقد حصل على تنازل الحسن ، نجل علي ، لربما بوعده بان الخلافة ستعود الى الحسن بعد وفاة معاوية . ومات الحسن بعد ثماني سنوات مسموماً ، كما يشاع ، على يد زوجته بتحريض من معاوية . ومات معاوية في عام ٦٨٠ ، ولكن قبل وفاته هيأ نجله يزيد لخلافته . وقرر الحسين ، شقيق الحسن الأصغرالذي لم يعد يشعر ملزماً باتفاق أخيه مع معاوية ، ان يطرح مطالبته بالخلافة .

وانطلق الحسين ، ترافقه مجموعة صغيرة من صحبه فضلاً من ذويه من النساء والأطفال ، من مكة الى الكوفة التي حثه أهلها على المجيء اليهم لقيادة المعارضة ضد يزيد . وقد انطلق الحسين رغم انه تلقى فيما بعد تحذيرات بان عبيد الله بن زياد ، والي البصرة ، الذي كان يدين بالولاء ليزيد ، تمكن من احتلال الكوفة وقتل رسول الحسين الى هذه المدينة . وقبل ان يصل الحسين ومجموعته الى الكوفة اعترضته قوة عسكرية أرسلها ابن زياد . وعلى اثر ذلك واصل

الحسين وصحبه مسيرتهم مبتعدين عن الكوفة حتى وصلوا سهل كربلاء في اليوم الثاني من شهرمحرم عام ٦١ هجرية (٢تشرين الأول/ اكتوبر ٦٨٠) .

وفي اليوم التالي طوقت قوة من الاف الرجال أرسلها ابن زياد ، معسكر الحسين وقطعت عليه امدادات ماء الشرب . وصدرت لقائد القوة ، عمر بن سعد ، تعليمات بمنع الحسين من مغادرة الموقع ما لم يتعهد بالولاء ليزيد . ومرت عدة أيام من المفاوضات قبل أن يرسل ابن زياد تعليمات جديدة لابن سعد يطالب باستسلام الحسين دون قيد أو شرط وبخلافه ان يعمل السيف فيه وفي أتباعه . وجرت المعركة في اليوم العاشر من محرم الذي أصبح معروفاً بيوم عاشوراء . وقتل الحسين وكل أصحابه الأخرين في ذلك اليوم باستثناء النساء وطفله الصغير علي زين العابدين . وأرسل الأسرى ، ومعهم رأس الحسين ، الى يزيد في دمشق . وقد أطلق سراح النساء والطفل فيما بعد وسمح لهم بالسفر الى المدينة[١] .

وربما لا يوجد حدث في التاريخ الاسلامي لعب دوراً مركزياً في تحديد هوية الشيعة مثل استشهاد الحسين ورفاقه في كربلاء . وقد تُرك ما تستحضره الأحداث المرتبطة بواقعة كربلاء في المذهب الشيعي لشعائر الاستذكار التي تطورت حول احياء ذكرى عاشوراء كل عام . وخلال فترة امتدت اثني عشر قرناً نشأت خمسة طقوس رئيسية حول معركة كربلاء . وتشتمل هذه الطقوس على مجالس التعزية التي تقام بالمناسبة ، وتشبيه واقعة كربلاء تشبيهاً مسرحياً ، وانواع اللطم والتسوط والتطبير ، ومواكب العزاء العامة ، وزيارة مرقد الحسين في اليوم العاشر من عاشوراء واليوم الأربعين بعد المعركة بصفة خاصة[٢] . واكتسبت شعائر محرم أشكالاً متعددة تعكس تنوع الثقافات والجماعات الأثنية التي تطورت هذه الأشكال بينها . والشكل المحدد لاحياء ذكرى عاشوراء في العراق هو ما يُعنى به هذا الفصل .

طبيعة شعائر محرم

على النقيض من ايران حيث أخذت شعائر محرم تمارس علناً منذ القرن السادس عشر ، فان المصادر الشيعية تذهب الى ان المماليك منعوا احياء ذكرى عاشوراء في العراق قبل ان يستأنف العثمانيون سيطرتهم المباشرة على البلاد في عام ١٨٣١ . ولعل تحريم المماليك قد أثر بصفة خاصة على مدن بغداد والبصرة والكاظمين وسامراء المختلطة ، حيث كانت سيطرة الحكم أشد فاعلية . ونتيجة لذلك كانت مجالس التعزية تقام في سراديب داخل بيوت خاصة[٣] . وفي الوقت الذي لا تتوفر لدي أي معطيات عن كربلاء يبدو ان التعازي في النجف أيضاً كانت تقام على نطاق محدود للغاية قبل القرن التاسع عشر . وقيل ان أول شخص عرف باشاعة التعازي وترسيخها في النجف خلال الحكم العثماني هو الشيخ نصار بن أحمد العباسي (توفي حوالي ١٨٢٤/١٨٢٥) . ويبدو انه اغتنم الفرصة التي اتاحتها معاهدة السلام العثمانية - الايرانية الموقعة في عام ١٨٢٣ ليعلن رعاية مجالس التعزية في داره . واكتسبت هذه الممارسة زخماً في السنوات اللاحقة عندما أخذ العديد من الناس في النجف وغيرها ، يقتدون بمثال العباسي[٤] .

وتزامن تطور شعائر محرم في العراق مع انتشار المذهب الشيعي في البلاد خلال القرن التاسع عشر محفزاً بذلك عملية تشيم القبائل بدرجة كبيرة . ولم يسمح الوالي العثماني علي رضا (١٨٣١-١٨٤٢) باقامة مجالس التعزية فحسب بل وحضر واحداً منها على الأقل في عام ١٨٣٢ . كما أدى سماح العثمانيين باقامة شعائر محرم الى انتشار مواكب العزاء العامة في العراق ، التي قيل ان أولها نُظم في الكاظمين بعد عام ١٨٣١ وبمبادرة من الشيخ باقر بن الشيخ أسد الله الدزفولي . ولعل العثمانيين بسماحهم لشعائر محرم كانوا يعتزمون تهدئة الشيعة في العراق ازاء

السياسات التوسعية لمحمد علي في مصر . وفي المرحلة اللاحقة من الحكم العثماني سعى بعض المسؤولين والعلماء السنة في العراق ، وخاصة مدحت باشا وأحمد شاكر الألوسي ، الى الحد من شعائر محرم وحتى الغائها[٥] . ولكن هذه المحاولات لم تتكلل بالنجاح وتمكن الدعاة الشيعة في العراق من اشاعة شعائر محرم بين العشائر دون انقطاع تقريباً حتى تأسيس الدولة الحديثة .

وارتبطت مجالس التعزية ارتباطاً وثيقاً بسرد أحداث كربلاء (الروزخونية المعروفة في العراق أيضاً باسم «القراية» وهو التعبير الدارج لكلمة «قراءة») . وقد وصف العالم الصوفي الايراني پيرزاده الذي زارالنجف وكربلاء خلال عام ١٨٨٧ ، الأشكال المختلفة من الروزخونية في المدينتين . وواضح من تقريره ان مجالس التعزية لم تكن في ذلك الوقت تقتصر على البيوت وحدها بل كانت تقام في المساجد والمدارس الدينية والأضرحة نفسها كذلك . وكانت طبيعة القراءات واللغة التي يستخدمها قائد الموعظة (الروزخون المعروف في العراق أيضاً بالمؤمن) تختلف فيما بينها عاكسة التركيب الاثني المحدد لجمهور الحاضرين وأصلهم الجغرافي وخصائصهم الطبقية . وهكذا كانت جماعات الزوار من نائين واذربيجان والهند تقيم تعازيها الخاصة حسب العادة المتبعة في أوطانهم معبرين عن درجات متفاوتة من التعلق الديني[٦] .

وكان الشعر المستخدم في القراءات يعكس القيم الأخلاقية والصفات الاثنية للجماعات الشيعية المختلفة . وكان أغلبية سكان العراق الشيعة عرباً من أصول بدوية وحديثي العهد باعتناق الاسلام الشيعي . وكانت صفات الرجولة المثالية عند العرب (المروءة) ، أي الفحولة والشجاعة والعزة والشرف والفروسية ، تلعب دوراً مهيمناً في تحديد قيمهم الأخلاقية ونظرتهم الى العالم . وتجلت الخصائص العشائرية العربية القوية للمجتمع الشيعي في العراق بلونين رئيسين من ألوان الشعر الشعبي هما «الأبوذية»

و «الهوسة» . وفي حين ان اللون الأول كان يستخدم بين رجال العشائر لاستعراض المناقب والصيت الحسن كانت «الهوسة» تستخدم عموماً بمناسبات الحزن وكذلك في الاحتفالات والحروب العشائرية كوسيلة لتأكيد الأمجاد واستنهاض الهمم . وكان من الطبيعي تماماً ان يكون هذان اللونان قد استخدما على نطاق واسع أيضاً في الشعر الشيعي العراقي الذي تطور حول الموضوعة المتعلقة بمعركة كربلاء(٧) .

وتجسدت الشخصية العشائرية العربية القوية للمجتمع الشيعي العراقي في صورة العباس ، ابن الامام علي وأخ الحسين غير الشقيق ، كما تصوره النصوص العربية والشعر العربي والتشابيه التي كانت تروي وقائع عاشوراء وتعيد تمثيلها . وتأتي الحكايات الشيعية الأولى عن المعركة (في القرن العاشر والقرن الثالث عشر) على ذكر العباس باختصار شديد . وتروي ان العباس كان أحد رفاق الحسين في المعركة وانه قُتل وهو يحاول نقل الماء من الفرات الى أخيه . ويضيف أبو الفرج الأصفهاني (توفي عام ٩٦٧) أيضاً ان العباس كان رجلاً وسيماً يركب حصاناً أصيلاً ويحمل راية الحسين(٨) . وبخلاف ذلك فان شخصية العباس في الروايات الشيعية العربية للمعركة في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، تكون شخصية مطورة تطويراً متقدماً ويبرز بطلاً مركزياً في المعركة . ويروى ان الامام علي أراد ابناً يتقن ركوب الخيل . ولذا تزوج بدوية من قبيلة كلاب كان أبوها يعتبر أشجع الرجال وخير الفرسان بين كل القبائل العربية . وقد برع نجله ، العباس ، فعلاً في ركوب الخيل وكان يتحلى بصفات الفروسية والبطولة المثالية . وكان العباس يحب أخاه الحسين ودافع عنه في معركة كربلاء . وعندما حث الحسين أفراد عائلته وأتباعه على الفرار قبل فوات الأوان أجابه العباس بما معناه «ولم نفعل ذلك لنبقى بعدك ؛ لا أرانا الله ذلك أبداً . »(٩)

وكانت النصوص والأشعار العربية في مجالس التعزية تؤكد على صفات العباس الجسدية القوية وتقارنه بالأسد الهصور . والحق انه لا يُقدَّم

كرمز للتقوى الدينية بل بوصفه حامي الحسين والأسرة الهاشمية والدين . وكان يقال لجمهور الحاضرين ان العباس لم يركب حصاناً أصيل النسب ويحمل راية الحسين فحسب ولكن بسبب بنيته كانت ساقاه تترك اثراً في الأرض حتى وهو يمتطي حصانه . وفي معركة كربلاء أبدى العباس شجاعته بان أخذ على عاتقه المهمة الخطرة لكسر الحصار المضروب على معسكر الحسين ونقل الماء الى أخيه العطشان ، والى النساء والأطفال . وهجم على العباس بعض المحاربين ولكنه شتتهم «كما الذئب الذي يفرق قطيعاً من الغنم» . ورغم وقوعه فيما بعد في كمين وقطع يده اليمنى فقد واصل القتال بباس شديد . وواجه المهاجمين هاتفاً والسيف بيده اليسرى :

والله إن قطعتموا يميني
إني أحامي أبداً عن ديني
وعن إمام صادق اليقين
نجل النبي الطاهر الأمين .

وأخيراً تغلب مهاجمو العباس عليه ويقال لجمهور الحاضرين ان هذا كان بمثابة نقطة انعطاف في المعركة . ويصور الحسين على انه حين علم بموت العباس قال «الآن انكسر ظهري وقلت حيلتي وشمت بي عدوي .»[١٠]

واذ انتشرت مجالس التعزية في العراق خلال القرن التاسع عشر ، بدأت تقام برعاية العوائل والأفراد . ولم يكن هذا العمل يهدف الى التعبير عن ورع المضيف الديني فحسب بل وتمكينه من كسب الاحترام واحتلال مكانة اجتماعية أعلى[١١] . ولاحظ الزوجان فيرني (Fernea) لدى دراستهما عشيرة الشبانة الشيعية وريف الدغارة في جنوب العراق بين ١٩٥٦ و١٩٥٨ ، ان الأفراد يقيمون القرايات دليلاً على المكانة وتنفيذاً لنذر

قطعوه علـى أنفسهم ، وكـان شهر رمضان والفـترة الواقعة بيـن محرم و ٢٠ صفر فـي التقويم الاسـلامي ، فترة مفضـلة بصفة خـاصة لاقامة المـجالس . وكان طول المـجلس يعتمد عـلى المضيِّف ومقـدار مايستطيع ان يـنفق من المال لهـذه الغاية . فان شيخ الـشبانة ، على سـبيل المثال ، كان يـؤجر قارئاً لمدة شهر كامل . كما ان نساء الموظفين الـحكوميين كن يستضـفن القرايات لنساء المنـطقة . وكانت هذه المناسبة تـتيح للنساء فرصة نادرة لـلقاء فيما بـينهـن وحضـور فـعالـيـة اجتـماعـيـة تمـتـد خارج حدود الـحي الـذي يـعشـن فيه[١٢] .

وكانت القرايات تسلط الضوء عـلى دور الروزخون الهام بوصفه واسطة لاعـادة تـمـثيـل معركـة كربلاء . وقد وصـف بيـرزاده تـاثيـر الروزخـون عـلـى جمهور مـن الحاضرين في النجـف . فكتب ان الراوي ، على غـرار الواعظ الى حد بـعيد ، يسـتخدم لغـة مؤثرة لاستـدرار دموع الحـاضرين وتـحـويل حالتـهم الذهنية[١٣] . وفي النجف وكـربلاء على الأخص كانت مهنـة الروزخون مصدر احترام اجتـماعي ودخل للكثـير من العلماء ذوي الـمراتـب المتدنيـة الذين كان رزقهم يعتـمد على عدد المواعظ التـي يلقونها . والحق انه حـتى فـي القرن العشرين كـان من الممـارسات الشـائعة تـماماً ان يـقوم العلـماء والسادة من المـديـنتـيـن بدور الـرواة خلال شهـر رمضان والأيـام العشـرة الأولى من مـحرم في القرى وفـي بيوت الشيوخ وغيـرهم ممن يستـطيعون تسديد كـلفـة هذه التعازي[١٤] . وكان بعض العلماء مـوضع اقبال أكبـر من سواهم ويُدفـع لهم حق أتـعابـهم عـلى هـذا الأساس ، حيـث كانـت الـمعايير الـمـعتـمدة فـي ذلك اتقـانهم الـخطابة الـعربيـةوالحرقـة التي يـدفعون الـمشاركيـن في العـزاء الى البكاء بها .

وكان تـمثيـل معركـة كربلاء فـي شكل مسرحية (الـشبيـه) قد نقـل من ايران الـى مدن الـعتبات الـمقـدسة فـي العـراق . وأشار كـاتـب أحـد التـقاريـر البريطانية عن شعائر محرم في الكاظمين ، معتمداً على مخبرين محليين ،

الى ان هذا الطقس أدخل الى المدينة في أواخر القرن الثامن عشر[١٥] . ولعل الترخيص الذي منحه الوالي علي رضا في عام ١٨٣١ باقامة مجالس التعزية ووصول أعداد كبيرة من الزوار الايرانيين الى مدن العتبات المقدسة ساعدا في انتشار الشبيه في العراق . ويذهب النجفيون الى ان الشبيه كان خلال القرن التاسع عشر يقام في ساحات الجوامع امام وجهاء المدينة وسادتها . وأحياناً كان يشارك في الشبيه حتى بعض الجنود العثمانيين المرابطين في المدينة[١٦] .

وكانت هناك اختلافات أساسية في نطاق الشبيه واستعارته وأشكاله المسرحية في العراق بالمقارنة مع نظيره في ايران . فالحوار في الشبيه العراقي كان بالحدود الدنيا ومن المشكوك فيه ان يكون قد وُضِع ذات يوم مخطط نصي لم ناهيكم عن نشره . وغالباً ماكان الشبيه يتخذ شكل المهرجان بين الجماعات الريفية والعشائرية . وكان التاثير في الجمهور يتحقق بالأساس من خلال التشديد على استخدام الاستعارات الحية وحركة الشخصيات ومشاركة عدد كبير من الممثلين الماخوذين من بين السكان المحليين . وبخلاف العراق فان نصوص الشبيه وأبعاده المسرحية في ايران كانت على درجة عالية من التطور . وبلغ الشبيه في ايران ذروته خلال الفترة القاجارية (١٧٩٤-١٩٢٥) . فبرعاية ملكية أخلى الشكل المباشر للشبيه طريقه ليحل محله شكل مسرحي أكثر ، هو التمزية التي كانت تمثل على المسرح وكانت المسرحية تتطور الى ميلودراما معقدة ، وخاصة في طهران والمدن الكبيرة الأخرى من ايران . وكادت تصبح مسرحاً وطنياً ايرانياً في أوائل القرن العشرين[١٧] .

لقد وصفت اليزابيث فيرني (Elizabeth Fernea) الشبيه الذي كان يقام في قرية الصبورة الشيعية جنوب العراق . فالمناسبة كانت تجتذب الكثير من الأهالي من القرى والمستوطنات القبلية المجاورة . وكان الشبيه يجري في ميدان مكشوف بمشاركة ممثلين يصل عددهم الى ستين ممثلاً

يرتدون الأزياء المسرحية على ظهور الخيل . وكان الممثلون يُقَسمون الى مجموعتين تمثلان معسكر الحسين ومعسكر ابن سعد . وكان الجمهور أيضاً يشارك في اعادة تمثيل المعركة . فالرجال والنساء كانوا يهتفون لقوات الحسين ويهسهسون استهجاناً لقوات ابن سعد . وكان الشبيه يبلغ ذروته بتمرير البنادق من جمهور الحاضرين الى الممثلين الذين يأخذون حينذاك باطلاق الرصاص فوق رؤوس بعضهم البعض[١٨] . ويبين وصف آخر للشبيه في قرية مختلطة جنوب العراق ، كيف كانت مزايا العباس الجسدية القوية تُعرض في الشبيه . فان محمود الدرة ، الذي كان رئيس أركان الجيش العراقي لبعض الوقت في أواخر ١٩٣٨ ، وصف في مذكراته الشبيه كما كان يقام في البغيلة النعمانية . وقد تأثر بصفة خاصة وهو طفل في تلك المدينة ، بشخصية العباس الذي كان «يطوح برؤوس خصومه من الأمويين ببسالة وشجاعة نادرتين .»[١٩]

وواضح من وصف فيرني ووصف الدرة على السواء ان القيم الأخلاقية والخصائص الثقافية لرجال المشائر كانت مبنية في الشبيه نفسه . ويبين وصف فيرني على الأخص تحول «الهوسة» المشائرية التقليدية الى نوع من الشبيه . فلقد كانت «الهوسة» أوسع أشكال الاحتفال شيوعاً بين القبائل العربية في جنوب العراق . وكانت تتألف من ولائم صاخبة بمناسبة الأعراس والختان والأعياد . كما كانت بهدف الابلاغ عن وفاة واعلان الحرب[٢٠] . وان دمج الشبيه والهوسة بعد تشيع رجال العشائر انما هو مؤشر على ان المذهب الشيعي لم يخترق قيم العشائر العراقية وممارساتها الاجتماعية بصورة كاملة .

وكما يمكن تلمسه من النص الذي نشره لويس بيلي (Lewis Pelly) في عام ١٨٧٩ فان صورة العباس في الشبيه الايراني تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التي الصقت به في العراق . وفي حين ان الشبيه العراقي (شأنه في ذلك شأن نصوص مجالس التعزية الى حد بعيد) كان يؤكد على

صفات الرجولة المثالية لديه فان المشهد الذي يقدم فيه العباس وهو يطلب الأذن من الحسين لاحضار الماء يصوره في الشبيه الايراني ، رجلاً يبحث عن الاستشهاد . فالعباس يتوسل الى الحسين بعاطفة جياشة ان يسمح له بالذهاب قائلاً انه يذوب أسى ازاء معاناة الأطفال . ويضيف «كن رحيماً بما فيه الكفاية واسمح لي ان أكون قرباناً لك! فعهد الأصدقاء ان يضحوا في سبيل الأحباء!» . ويكشف العباس فيما بعد غايته لعبده : «ايه ، أيها العبد الوفي ، اني أعتزم الشروع فوراً في رحلة الى الجنة . هذا ما أكنه جاداً في فؤادي .»(٢١)

وفي حين ان لطم الوجه كان رمزاً تقليدياً للتعبير عن الحزن والألم الشخصي في المجتمعات العربية فان ممارسة التسوط لم تكن متبعة في مدن العتبات المقدسة قبل القرن التاسع عشر . وكان التسوط يشتمل على استخدام السيوف والسكاكين لشق الرأس (التطبير) والتسوط بالسلاسل (الزنجيل) وكذلك لطم الصدور بقوة . وينقل فيرنر انده (Werner Ende) عن المجتهد الشيعي العراقي محمد مهدي القزويني ادعاءه في حوالي عام ١٩٢٧ بان استخدام الحديد بدأه «قبل حوالي قرن من الزمان» أناس غير محيطين بقواعد الشريعة(٢٢) . كما ان دعاة التسوط من الشيعة العراقيين لا يبدون قادرين على الاشارة الى اي مرجع واضح بلا لبس عن هذه الممارسات في مؤلفات المجتهدين قبل القرن التاسع عشر . وأول ذكر واضح لها هو اشارة الى الشيخ خضر ابن شلال آل خدام العفكاوي النجفي (توفي في ١٨٣٩/ ١٨٤٠) . وفي مؤلف بعنوان «أبواب الجنان وبشائر الرضوان» ينقل عبد الرضا كاشف الغطاء عن ابن شلال كتابته : «قد يستفاد من النصوص التي منها ما دل على... جواز اللطم عليه (الحسين) والجزع لمصابه باي نحو كان ، ولو علم انه يموت من حينه فضلاً كما لا يخشى منه الضرر على النفس التي قد تكون عند كثير من الناس أهون من المال الذي قد قامت ضرورة المذهب (الشيعي) على مزيد بذله في مصابه

وزيارته .»[٢٣] وينبغي ان يلاحظ ان كتّاب السيرة الشيعة يصفون ابن شلال بانه «زاهد ورع» . واستناداً الى اغا بزرك طهراني فقد روى ابن شلال انه كتب «أبواب الجنان...» (لربما في حوالي ١٨٢٦/١٨٢٧) بقلم تسلمه ، في حلم ، من الامام علي . كما استدرك ابن شلال نفسه بان هذا المؤلف لا ينسجم مع العرف المتبع في ذلك الوقت[٢٤] .

وينبغي التمييز بين الأشكال المختلفة والمعاني الرمزية للتسوط في العراق والخصائص الاثنية والفئوية للمشاركين فيه ونوع الثواب الذي ينشده المتسوطون . وكان شق الراس بسيف او سكين اكثر اشكال التسوط عنفاً ولكن نطاقه كان محدوداً وعدد المشاركين في هذه الممارسة صغيراً في العادة . وهكذا ياتي تقرير بريطاني عن «عاشوراء» في النجف عام ١٩١٩ ، على ذكر مجموعة من مئة شخص فقط كانوا يمارسون شق رؤوسهم [٢٥] .

ونقلت ممارسة شق الراس الى مدن العتبات المقدسة في القرن التاسع عشر بواسطة شيعة من أصل تركي . وكانت تقتصر في العراق على الشيعة الأتراك والفرس بالأساس . ويروي تاريخ النجف المحكي ان شق الراس لم يلاحظ في كربلاء والنجف قبل منتصف القرن التاسع عشر . ومارسه لأول مرة في العراق الزوار الشيعة من القفقاس ، او اذربيجان او تبريز . فقد وصل هؤلاء الزوار الذين لربما كانوا من قزلباش ، الى كربلاء حاملين أسلحتهم الشخصية ، وخاصة السيوف (القامات) التي استخدموها في شق الراس . كما يقال انه في الوقت الذي بدأ فيه النجفيون يمارسون شق الراس في وقت ما من خمسينات القرن التاسع عشر فان منظمي هذه الفعالية والمشاركين فيها كانوا بالدرجة الرئيسية من الأتراك والفرس المقيمين في المدينة[٢٦] . ويبدو من حديث البريطانيين والشيعة والسنة في وصف هذا الطقس ان العرب لم يكونوا يشاركون فيه حيث كان المشاركون من المتطرفين الشيعة ذوي الأصل التركي - الايراني . وهكذا

كتب توماس لايل (Thomas Lyell) الذي عمل فترة كضابط بريطاني في النجف «ان هذه المراسيم في النجف المليئة بالفرس ، تقتصر أساساً عليهم ، وبالأخص على القبيلة التركمانية» . ووصف الشاعر العراقي الشيعي كاظم الدجيلي من يشقُّون رؤوسهم بانهم دراويش ووصفهم محمود الدرة بانهم فداليون متهورون او ايرانيون أو مجموعات كردية من جبال بشتكوة(٢٧) .

ويقدم لايل والدجيلي على السواء وصفاً دقيقاً لشق الراس في النجف وكربلاء على التوالي . وسجل لايل التحضيرات لهذا الطقس بالتفصيل . فخلال الأيام العشرة الأولى من «عاشوراء» يستخدم المشاركون في شق الرأس كل وسيلة تخطر على بال لايصال أنفسهم الى ذروة من الحمى معتنين عناية فائقة بسيوفهم ومتنافسين مع بعضهم البعض في شحذها . وفي التاسع من محرم تُشترى أذرع من الكتان أو القطن الأبيض الجديد ويخاط منها مآزر طويلة تمتد الى القدمين . وكانت العادة في مدن العتبات المقدسة ان يُطلب من المسؤولين الحكوميين مال لشراء هذا القماش . وبعد ان يحصل التركمان على قطعهم منه يمضون الليل كله في المقاهي متناولين كميات هائلة من التمور والشاي كانت ترفع ضغط دمهم . وفي الصباح التالي يتجمعون عند ضريح علي بانتظار ممارسة الطقس نفسه(٢٨) .

ووصف الدجيلي الذين يشقون رؤوسهم بانهم من «محبي الحسين» الذين يريدون التضحية بأنفسهم في سبيله طمعاً في ثواب أو بركة من الامام . وفي العاشر من محرم يكتسي طالبو الاستشهاد ثياباً بيضاء ترمز الى الأكفان واذ يحلقون رؤوسهم لكي لا يبقى شيء يضعف حدة النصل ، يأخذ كل واحد منهم سيفاً ويتوجهون جميعاً الى مرقد الحسين . وفي الداخل يعاد تمثيل المعركة أمام جمهور واسع من الحاضرين . وفي لحظة الذروة يستجيب المتسوطون الى اشارة ويبدأون ضرب رؤوسهم بحد سيوفهم . ثم

يغادرون الصحن ويسيرون في موكب يخترق شوارع المدينة . يعمل المحتشدون على استثارة المتسوطين ويطلق بعض العرب الرصاص في الهواء . فان هذا يلهب المتسوطين أكثر ويصبح ضربهم أسرع وتيرة . ثم يغمى على البعض ويسقطون منهارين ويموت البعض الأخر . وكان المتسوطون وحتى بعض سكان المدينة يعتبرون هذه الميتة الأكثر ثواباً . وتسعى بعض النساء للحصول على قطعة من رداء الشهيد الملطخ بالدم باعتبارها حرزاً فيه نوع من البركة . وبذلت الحكومة العثمانية محاولات عديدة من أجل انهاء هذه الممارسة العنيفة في كربلاء دون أن يكتب لها النجاح بسبب اعتراض المتسوطين أنفسهم اعتراضاً شديداً عليها . ولم يتمكن المسؤولون الحكوميون من حصر استخدام السيوف داخل معسكر المتسوطين مع تزويدهم بسيوف كاذبة لاستخدامها داخل الصحن وفي شوارع المدينة لاحقاً ،الا في عام ١٨٩٩ بعد ان رحل زعيم المتسوطين محمد علي تبريزي من كربلاء[٢٩] .

ويمكن الخلوص من معلومات متعددة الى ان ممارسة لطم الصدور بقوة والتسوط بالسلاسل لم تأت الى العراق الا في القرن التاسع عشر . فالشيعة يذهبون الى ان الشيخ باقر بن الشيخ أسد الله الدزفولي (توفي في ١٨٣٩/ ١٨٤٠) كان أول من أدخل لطم الصدور في ضريح الكاظمين[٣٠] . ويحكي تاريخ النجف المروي ان ممارسة التسوط بالسلاسل أدخلها في المدينة عام ١٩١٩ حاكم النجف البريطاني الذي خدم قبل ذلك في كرمنشاه ولاحظ الممارسة هناك . كما يقال ان التسوط بالسلاسل حدث أولاً في حي المشراق وان أول موكب كهذا سار في النجف عام ١٩١٩ ناعياً وفاة المجتهد الأكبر كاظم اليزدي[٣١] . واذا كان هذا الزعم صحيحاً فان ما فعله البريطانيون لربما كان يهدف الى تعديل طقوس محرم وتخفيف حدة العنف من خلال الاستعاضة عن ممارسة شق الرؤوس بالتسوط بالسلاسل .

وفي حين ان التسوط بالسلاسل ولطم الصدور كانا أوسع انتشاراً في

العراق من شق الرؤوس ، فان القطاعات الواسعة من السكان العرب الشيعة لم تكن كلها تمارسهما . وكانت هذه الأعمال جزءاً من المسيرات المعروفة في العراق بالمواكب الحسينية أو مواكب العزاء أو السبايات ، التي كانت تقام خلال الأيام العشرة الأولى من محرم في القرى والمدن ومدن العتبات المقدسة . وفي الريف المحيط بالدغارة لاحظ روبرت فيرني (Robert Fernea) ان الرجال والفتيان كانوا يشاركون في مواكب العزاء في العاشر من محرم . وكانوا يسيرون في المواكب بأجساد عارية حتى الخصر هاتفين ولاطمين بايقاع مستخدمين السلاسل والسياط الجلدية . ولكن رجال العشيرة الشبانة لم يكونوا يشاركون في هذه المواكب . وفي حين ان شيخ العشيرة كان يفتخر برعاية مجالس العزاء ، فانه لم يكن يؤيد التسوط لأن هذه الممارسة لم تكن تعتبر منسجمة مع النشاط العشائري والقيم الأخلاقية العشائرية الصحيحة[٣٢] .

وفي العراق كان الرجال يستخدمون التسوط لاثبات رجولتهم ، وتلكم نقطة كان يشدد عليها السنة والشيعة العراقيون على السواء .ويتذكر الدرة انه في البغيلة كان غالبية الرجال يسيرون في المواكب لاطمين صدورهم العارية بأيديهم . وكانت تعقبهم مجموعة أخرى من القروييين لا تغطي جلابياتهم الا الجزء السفلي من أجسامهم . وكان رجال هذه المجموعة يضربون ظهورهم العارية مستخدمين السلاسل الحديدية على ايقاع يحدده لهم قائدهم . وكان ايقاع جلد الذات يتسارع مع تصاعد هياج المحتشدين وصراخ النساء . ثم ينظر المتسوطون الى النساء الواقفات على السطوح ويعرضون بزهو الاثار الموجعة التي طبعت على أجسامهم . كما أشار عالم الاجتماع العراقي علي الوردي الى دور التسوط في استعراض فحولة الرجل في العراق . فالرجل الذي يشترك في موكب من مواكب التسوط يشعر بالتفوق والفخر بمشاركته ، عالماً ان الحشد يتابعه . وكان استعراض الرجولة هذا يزداد كلما شعر ان النساء يراقبنه . ويدفع صراخهن الرجل الى الشعور

بانه فاتح ظافر يقود جيشاً عظيماً . وجادل الوردي بالقول ان وظيفة التسوط في استعراض فحولة الرجل كانت عاملاً هاماً في الحفاظ على حيوية المواكب في العراق خلال القرن العشرين[٣٣] . ولوحظ استخدام جلد الذات لاستعراض الرجولة في الهند ولبنان كذلك . وقد كتب محمد فاضل يروي تجربته كشيعي شاب من المشاريكن في العزاء في بومباي : «ان صدورنا احمرَّت بما تلقته من جلد متواصل... ولم يكن أحد من المعزين يتحدث بصراحة عن الآثار الدامية التي كانت تجتذب الكثير من النظرات الخفية ، الحاسدة .»[٣٤] وفي النبطية كانت الحاجة الى استعراض الرجولة أيضاً تعتبر حاجة هامة وكان الشباب يستخدمون التسوط للفت الانتباه[٣٥] .

وكانت الهويات الاثنية المختلفة للسكان الشيعة وموقفهم من الحكومة تظهر على السطح خلال المواكب العامة في العراق . فالمواكب كما تقام في الكاظميين كانت تبين الاختلاف بين الفرس والعرب . اذ ان المشاركين الفرس كانوا في العهد العثماني يقدمون فعاليتهم أمام القنصل العام الايراني مؤكدين بذلك هويتهم الفارسية واحساسهم الطائفي الشديد . أما العرب فكانوا على النقيض من ذلك يؤدون شعائرهم أمام سادن الحضرة الذي كان معيناً من الحكومة . وكان الاختلاف الأساسي في موقف المشاركين الفرس والمشاركين العرب من مشروعية الحكم الملكي العراقي قد ظهر على السطح منذ عام ١٩٢١ . ففي ذلك العام حضر الملك فيصل مواكب العاشر من محرم في الكاظميين . ويذكر في أحد التقارير ان السيد محمد الصدر أراد تغيير المناسبة واجبار الفرق العربية والفارسية على الاستعراض من أمام الملك . وفي حين ان العرب فعلوا ذلك فقد رفض الفرس الاعتراف بسلطة الملك مصرين على الاستعراض أمام مقصورة القنصل العام الايراني فقط[٣٦] .

ولكن المواكب العامة كانت في الغالب بمثابة مناسبة لتأكيد النظام الاجتماعي القائم وليس نفيه . وكانت المواكب تعكس جوانب مختلفة من

حياة المجتمعات الشيعية وبنيتها في مناطق مختلفة من العراق . وكانت هذه الشعائر نوعاً من اللغة الرمزية التي تنقل مختلف الرسائل المكتوبة بطريقة الشفرة . وكانت تبين العلاقة بين مكونات المجتمع المختلفة وتشير الى المركز الديني للعوائل المتعلمة والسادة وشيوخ العشائر الكبار والوجهاء والناس الاعتياديين حسب موقعهم الاقتصادي - الاجتماعي النسبي في المجتمع . اذ كانت مواكب العزاء ، في النجف ، على سبيل المثال ، تُعرف بانها «مواكب الأصناف» حيث كان أعضاء الحرف المختلفة وكذلك طلاب الدراسات الدينية وخدام الأضرحة والسادة يسيرون في مجاميع كل واحدة منها تُشكل حسب الطبقة المتفردة والانتماءات المهنية للمشاركين[٣٧] . وغالباً ماكانت العوائل الدينية والعشائرية الكبيرة وغيرها من العوائل النخبوية ترعى المواكب في مجتمعاتها . وكانت بهذا لا تسعى الى كسب احترام المجتمع فحسب بل والى صيانة مركزها وسلطتها داخل المجتمع . كما لوحظت هذه الوظيفة لشعائر محرم في تعزيز الهوية الطبقية والطائفية والمهنية في جنوب لبنان وفي مناطق مختلفة من الهند[٣٨] .

وكان الموكب الكبير في كربلاء في ٢٠ صفر بمناسبة «زيارة الأربعين» - اليوم الأربعون بعد معركة كربلاء - بمثابة نقطة تجمع للفئات الشيعية المختلفة وكذلك المجتمعات المدينية والريفية في العراق . وكان يراد لهذه المناسبة التي اجتذبت الكثير من متشيعي العشائر الجدد الى المدينة في القرن التاسع عشر ، ان تزيد من التضامن الطائفي الشيعي في العراق . كما ساعدت في الحفاظ على الاتصالات الاقتصادية - الاجتماعية بين كربلاء وأراضيها الواقعة في العمق وكذلك الحفاظ على موقع المدينة بوصفها مركزاً لتعبد أتقياء الشيعة . وتناقش هذه الوظائف في الفصل التالي الذي يعالج زيارة الشيعة لمدن العتبات المقدسة . وساشير هنا الى أهمية موكب العشرين من صفر في اختتام شعائر عاشوراء السنوية . فان هذا الحدث أتاح

لمختلف الطبقات والجماعات ان تعيد تاكيد موقعها واهميتهاالنسبية ضمن النسيج العام للمجتمع العراقي .

كان المشاركون في المواكب المحلية يتمرنون مسبقاً للموكب الكبير في كربلاء . وكانت نفقات كل فريق يتحملها عادة «صاحب العزاء» . اذ كان يشتري مايلزم من قماش وأدوات خاصة ويساهم بالمال لارسال الفريق الى الموكب الكبير في كربلاء . وكان القماش والأدوات تحفظ كل سنة لكونها ملك الشخص أو العائلة الراعية للفعالية(٣٩) . وكان عدد الفرق التي ترسل من كل منطقة يتفاوت من واحدة الى أخرى- كان عدد من القرى تشكل ، عادة ، فريقاً واحداً يمثلها في كربلاء . وكانت مدينة هامة مثل النجف ترسل عدة فرق تمثل أحياء المدينة وطبقاتها المختلفة . وكان يقود كل فرقة قائد يحمل علم قريته ، مدينته ، أو حيّه . وكما يمكن ان يستشفه المرء من وصف موكب ٢٠صفر في كربلاء في عام ١٩٢٠ فان المناسبة كانت أشبه بالكرنفال الضخم :

«كانت الفرق من المدن الرئيسية القريبة ومن أعالي دجلة تسير في موكب يخترق المدينة حيث يتنافس كل فريق مع الأخر في تمثيل الحدث المأساوي الذي يهدف المهرجان الى احياء ذكراه... وأخيراً ظهر موكب أهالي النجف الذي تم انتظاره بصبر منذ وقت وكان هذا الموكب من الروعة حتى ان المتفرجين نسوا المواكب التي سبقته . وكان يتألف ، كالعادة ، من فرقة من الفرسان العرب يليهم عدد كبير من الجمال حاملة لوازم منزلية وبعض الشخصيات التي تمثل عائلة الحسين التي أُسر أفرادها ويقال انهم وصلوا من دمشق في مناسبة كهذه... وكان يلي هذا موكب كبير من الطبقات الآتية : أولاً السادة ، ثانياً ، رجال اللاهوت والمنورون الدينيون ، ثالثاً ،كبار التجار والوجهاء... ثم وصل

اللاطمون على الصدور والمتسوطون بالسلاسل الذين شكلوا زهاء عشرين موكباً كل موكب منها يضم أكثر من مئة شخص . وكان (النجفيون) أخر الفئات المختلفة وبلغت أعدادهم ستة أو سبعة آلاف شخص .»[٤٠]

كان الموكب الكبير في كربلاء يؤكد الهويات المختلفة للفئات والطبقات المحلية ، ويشير الى الأهمية النسبية للمجتمعات والمدن الشيعية في العراق . وكانت رعاية موكب من المواكب تمكن الأفراد والعوائل من اعلان مركزهم خارج مناطقهم . وكان بالإمكان حساب ثروتهم من المبلغ الذي أنفقوه على القماش والأدوات . وكانت مكانة المدن تنعكس في عدد المشاركين والطبقات الممثلة . وفي حالة الأحياء فان قائد الفريق الذي كان المختار أو من ينوب عنه ، يستطيم اغتنام المناسبة لاستعراض مكانته المتقدمة على قادة الأحياء المنافسة .وكان سكان الحي يستطيعون ان يغتنموا المناسبة بالقدر نفسه لتاكيد تفوقهم على سكان الحي الأخر معبرين بذلك عن هويتهم المحلية القوية[٤١] .

لقد كانت شعائرمحرم تعكس الخصائص الاثنية والثقافية المختلفة للشيعة في العراق ، ممثلة نظاماً اجتماعياً كاملاً الى جنب دوافع الناس الاعتياديين من ورائها . ولكن بعض المجتهدين الكبار والعوائل الدينية الكبيرة كانوا منقسمين حول شرعية وجدوى شعائر عاشوراء كماكانت العامة تمارسها . وأسفر هذا الانقسام بين الأفراد والمجموعات عن جدال محتدم بين صفوف الشيعة في القرن العشرين كرسه تاسيس الدولة الحديثة .

المجتهدون وشعائر محرم

في حوالي ١٩٢٦ أصدر السيد أبو الحسن الأصفهاني في النجف والسيد محمد مهدي القزويني في البصرة فتوتين ضد التسوط وغيره من طقوس

محرم . واتخذ محسن الأمين شيخ الطائفة الشيعية في دمشق ، موقفاً مماثلاً . وكانت للجدال الذي نشب بعد ردود المجتهدين المنافسين اصداء قوية في عموم العالم الشيعي ، ووصفه الكاتب الشيعي العراقي جعفر الخليلي بانه الفتنة الكبيرة بين الشيعة[٤٢] .

وسلطت المناظرة أضواءها على أهمية شعائر محرم في تعزيز الموقع الاقتصادي – الاجتماعي للمجتهدين والعوائل والكوادر الدينية في المجتمع الشيعي . وتجلت محاولة المجتهدين الكبار في العراق وخاصة الاصفهاني ومحمد حسين النائيني وأحمد (ثم محمد حسين) كاشف الغطاء ، استخدام المناظرة من أجل تقوية موقعهم داخل المؤسسة الهرمية الدينية ، في الصراع على القيادة ابان العشرينات . وكانت دلالات هذا الصراع من حيث أثره على موقع المؤسسة الهرمية الدينية الشيعية في العراق وكذلك على العلاقة بين الدين والدولة فيه قد نوقشت في الفصل الثالث خلال الحديث عن تاسيس الدولة . وكانت للعديد من العلماء والسادة الذين شاركوا في الجدال ، داخل العراق ، مصلحة خاصة في الحفاظ على طقوس محرم . فان رزق الروزخونية ، كما تبين ، كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمجالس العزاء وخطب محرم . وكانت المواكب العامة تجتذب أعداداً كبيرة جداً من زوار مدن العتبات المقدسة . والحق ان مناسبة الزيارة ، كما يبين الفصل القادم ، كانت توفر مصدر دخل هاماً لمختلف الكوادر الدينية في هذه المدن .

كما عكست المناظرة جهود المجتهدين لحماية الهوية الشيعية ، وتاثيرهم على السكان الاعتياديين في مواجهة تحديين اثنين : صعود الحركة الوهابية في ظل عبد العزيز بن سعود ، وتأسيس الدولة الحديثة في العراق . ونعيد الى الأذهان ان هجمات الوهابيين على النجف وكربلاء في القرن التاسع عشر كانت عاملاً هاماً في دفع العلماء الشيعة الى تكثيف عملية تشيّع قبائل العراق ساعين بذلك الى تعزيز موقع المذهب الشيعي في هذا البلد . ورغم ان والي مصر ، محمد علي ، حطم قوة الوهابيين في

عام ١٨١٨ فان الوهابية عادت الى الظهور عام ١٩٠٢ في ظل بن سعود الذي أوجد «الأخوان» . وفي عام ١٩٢٢ أغار الأخوان على جنوب العراق مهاجمين العديد من عشائر المنتفق . وفي عام ١٩٢٥استولوا على مكة والمدينة مدمرين أضرحة شيعية هامة في المدينة . وطرح قيام الحكم الملكي السني في العراق عام ١٩٢١ تحدياً آخر لموقع المذهب الشيعي لأن البريطانيين والحكومة العراقية على السواء سعوا الى تحجيم رجال الدين بالقضاء على فاعلية شعائر محرم كأداة سياسية . وتعاظمت هذه التحديات بالدور الكبير الذي لعبته المؤثرات الشعبية في تحديد طبيعة شعائر محرم . وفي مواجهة ذلك كان مازق المجتهدين يتمثل في أي نوع من طقوس محرم ينبغي السماح به للحفاظ على الهوية الشيعية فضلاً عن الحفاظ على تاثيرهم في العامة .

لقد اعترف المجتهدون على نطاق واسع بفائدة البكاء في تعزيز الهوية الشيعية . ولكن محسن الأمين انتقد الافراط في النحيب ولطم الوجوه[٤٣] .وجادل أنصار هذه الممارسات بالقول انها جزء من الرموز الدينية للمذهب الشيعي . وكتب احد أفراد عائلة كاشف الغطاء ان البكاء ولطم الوجه هما من أكثر أعمال الطائفة وأسرارها قدسية ، وانها تحيي ذكرى الحسين وتعزز التضامن الديني[٤٤] .

وكان استخدام أحاديث مشكوك في مرجعيتها ، والأناشيد في مجالس العزاء الى جانب الآلات الموسيقية المستخدمة في المواكب ، تُعد مشكلة أخرى . فان الكثير من الرواة كانوا يستخدمون أحاديث غير موثوقة وينشدون الألحان في خطبهم ساعين بذلك الى كسب الأتباع وزيادة تاثيرهم على الجمهور . وبموازاة قرع الطبول والصنوج والأبواق في المواكب أوجد هذا فلولكلوراً شيعياً حول وقائع معركة كربلاء . وجادل الأمين بالقول إنه فولكلور يستند الى الخيال في تصور سيرة حياة القديسين وكان يعبر عن نفسه باعمال غير شرعية في احياء الذكرى[٤٥] . وعلى الضد من ذلك جادل عبد

الحسين الحلي بان الروزخونية لم يكونوا الا رواة الأحاديث وليسوا مخترعيها أو مفبركيها . وفي حين انهم استخدموا الأحاديث الضعيفة كذلك فان غايتهم الوحيدة كانت استحضار معاناة الحسين والتاثير في جمهور الحاضرين . كما ان استخدام الألحان الحزينة اعتبر ضرورياً لاحياء وقائع كربلاء وخلق مزاج من الأسى بين المشاركين في مجالس العزاء . وكانت الآلات الموسيقية مطلوبة لاحياء هذه المناسبة الحزينة وتنظيم مواكب العزاء واستنهاض المشاركين(٤٦) .

وتطرق الجدال حول الشبيه الى القضايا المتعلقة بحرمة المرأة والاتصال بين الذكر والانثى . ففي بعض الأحيان كان بالامكان مشاهدة النساء المعزيات وهن حاسرات الرأس في الخارج بمناسبة «عاشوراء» . وكان الرجال يركبون الخيل أو الجمال منتحلين دور النساء اللواتي وقعن في الأسر خلال معركة كربلاء . كما كانوا يرتدون العباءات السوداء لدى قيامهم بدور النساء من أهل الحسين ، اللواتي كان يُعتقد بانهن رحلن من دمشق الى المدينة بعد الافراج عنهن . يضاف الى ذلك ان قيام ممثلين محترفين باعادة تمثيل المعركة كان دائماً ينطوي على خطر ان يصبحوا أنفسهم موضع اعجاب على حساب الشخصيات التي كان الهدف من الاستعانة بهؤلاء الممثلين احياء ذكراها . وذهب أنصار هذه الطقوس الى انه اذا كان الغرض الوحيد من الشبيه هو التشجيع على البكاء وتعزيز الهوية الشيعية والايمان بين العامة ، يكون من الجائز في هذه الحالة ان يقوم ممثلون بأدوار الشخصيات في معركة كربلاء وان يتنكر الرجال بدور النساء(٤٧) .

لقد أثارت ممارسة التسوط نقاشاً ساخناً لأن هذا الطقس كان يؤدي أحياناً الى الموت . واعتبر الأمين اراقة الدماء في ذكرى الحسين عملاً بشعاً ، مشيراً إلى الأذى الذي يلحقه بالمتسوطين . وأشار الى ادخال هذه الممارسة في المذهب الشيعي الامامي في وقت متأخر مؤكداً ان المجتهد الأكبر محمد حسن الشيرازي (توفي عام ١٨٩٥) قد حرّمها . وجادل بالقول ان الجهلة

وحدهم الذيـن يمارسون هذا الطقـس فارضين مشيئتـهم على العلماء الذين كانوا ضعفاء بحيث لم يمـنعوا انتشار هذه الممارسة[٤٨] . وعلى النقيض من ذلك كان المؤيدين يميزون بين الاصابة الخفيفة والاصابة الدائمة . وأجازوا كل أشكال التـسوط شـريطـة ان لا تسـبـب اصـابة دائـمة لـلمـتسـوط أوتؤدي الـى وفاتـه . وأجرى الحلـي قيـاساً طريـفاً بين الـتسوط وبـين تجربـة الصيـام في شهر رمضان والحج الى مكة ، وهما ركـنان من أركان الدين الاسلامي يمكن ان يسببا صعوبة مؤقتة او أذى لمن يؤديهما[٤٩] .

وسـعى أنـصار الـشبـيه والمـواكب الـعامـة والتـسوط الـى استـخدام هـذه الطـقوس للـحفاظ علـى حيويـة رمز الحسين ونـشر القـضية الـشيعيـة . وكان أفراد عائلة كاشف الغطاء متحمسين بصفة خاصة للدفاع عن هذه الطقوس . وجادل عـبد الرضـا قائلاً ان ممـارسة هذه الـطقوس عـلناً ضـروري لاستـحضار الحدث الأهـم في تاريـخ الشيـعة . وان هذه الـطقـوس تذكّر الـعالم بـالخطيـئة الكـبرى التـي ارتكبت بـحق الحسـين في كربـلاء .وانها تـعزز موقف المـذهب الشـيعي فـي مواجهـة تحديات كـتلك التـي يمثلـها الوهـابيون . وأكـد ان هذه الـطقـوس تشكل الوسيـلة الأشد فاعليـة لنشر المذهب الـشيعي بين العـشائر وغيرهم فـي المناطق غير الاسلامية . وحـذر عبد الرضا ومحمد حسين كاشف الغطاء على السواء من تـقـييد هذه الطقوس أو حصرها فـي بيوت خاصة . وأكد الأول ان مـفـعـول هـذه الـطـقـوس لا يمـكـن ان يـتـحـقـق كـامـلاً الا اذا مـورسـت بحماسة فـي العلن . ووصفـها الثـاني بـانها أعظم رموز المذهـب الشيعي وانها ضرورية لـوجوده . وحذر من ان تقـيـيدها سيؤدي الـى اختفاء الاسلام الشـيعي كله[٥٠] .

وان خوف محـمد حسين كـاشف الغطاء مـن ان طقوس عـاشـوراء يمكن ان تـفقد تاثيرها على العامة ما لم تنفذ تنفيذاً كاملاً ، لم يكن بدون أساس لأن حرارة شـعائـر محرم وفـاعليـتهـا كاداة سيـاسيـة اعتراهـمـا ضعـف شديـد مع تـاسيس الدولة الحديـثة في العراق .

كانت الانفعالات والعاطفة الدينية تشتد حرارة خلال شهر محرم . وكانت المناسبة تسلط الضوء على تظلمات الشيعة ، وكان العلماء يستطيعون تحويل المواكب الى احتجاجات ضد الحكومة . وقد سعت الحكومات السنية المتعاقبة الى السيطرة على المواكب العامة وحتى الغائها اذ كان هذا يعتبر ضرورياً لفرض سلطة الدولة وازالة الحدود الطائفية في العراق . وسعت الحكومة ، أولاً ، الى ابعاد مدن بغداد والكاظمين وسامراء والبصرة ، المختلطة ، عن تاثير النجف وكربلاء .

وخلال الحكم الملكي نمت الكاظمين لتصبح ضاحية من ضواحي بغداد الكبرى ، وفي حالة شعائر محرم ، كانت تعامل معاملة العاصمة . وكانت الشعائر تقام تحت رقابة بوليسية صارمة حدَّت من مستوى العاطفة الدينية التي يمكن ابداؤها في المدينة . والحق انه ذكر في عام ١٩٣٢ ان المشاركة في شعائر الكاظمين لم تكن واسعة لأن احتمال تقديم الشبيه بحضور أعداد كبيرة من رجال الشرطة المسلحين اقنع الكثير من الشيعة بالتوجه بدلاً من ذلك الى كربلاء . وفي عام ١٩٣٥ سعت الحكومة الى ان تثني شيعة الكاظمين عن المشاركة في الموكب الكبير الذي يخرج في ٢٠ صفر في كربلاء . وبناء على ذلك أبلغت الشرطة منظمي شعائر محرم بأن جمع التبرعات المالية للموكب الكبير ممنوع منعاً باتاً[٥١] . كما فُرضت قيود على المواكب في البصرة وكذلك على ممارسة التسوط الذي بحلول الخمسينات اقتصر من حيث الأساس على البيوت الخاصة وكان يمارس بترخيص من الشرطة . وكانت لدى البريطانيين مصالح اقتصادية خاصة في تلك المدينة ، منفذ العراق على الخليج الفارسي والهند ، وعملوا جاهدين على تفادي اي خطر يهدد استقرار البصرة . وكان هذا ينسجم مع السياسة البريطانية ازاء مواكب محرم في بومباي ، مركز الهند التجاري .

ففي هذه المدينة أيضاً فرض البريطانيون قيوداً على المواكب ساعين الى تغيير شكلها والغاء الطقوس العنيفة التي تقترن بها[٥٢] .

وقد واجهت الحكومة العراقية في سعيها الى الحد من فاعلية شعائر محرم كأداة سياسية ، مهمة أسهل نسبياً من نظيرتها الحكومة الايرانية . اذ كان الاجراء الحاسم الذي اتخذه حكام العراق ضد شعائر محرم ، جزءاً من محاولتهم الحفاظ على هيمنة السنة في الدولة . وعلى الضد من طابع الحكومة السني في العراق فان الاسلام الشيعي كان دين الدولة الرسمي في ايران . وفي حين ان آل بهلوي كانوا أحياناً يمنعون الجوانب العنيفة من شعائر محرم فقد كانوا في أحيان أخرى يسعون الى كسب الشرعية بين الشيعة وتعزيز موقعهم في ايران من خلال احاطة هذه الشعائر برعايتهم . وهكذا كان محمد رضا شاه حتى عام ١٩٥٥ يوزع الهبات السنوية على مجموعات لاطمي الصدور في قم . ورغم ان الدولة البهلوية قللت من قيمة تمثيل معركة كربلاء ، فقد حاول البلاط الملكي رعاية الشبيه في أواخر السبعينات وتحويله الى نوع من الفولكلور الايراني[٥٣] .

وفي حين ان الطابع السني للحكومة في العراق يمكن ان يفسر دافع حكام العراق ، القوي بصفة خاصة ، وراء السعي الى الحد من فاعلية شعائر محرم فانه بحد ذاته لا يفسر سبب نجاحهم اجمالاً بالمقارنة مع حكام ايران البهلويين .ان مركز شعائر محرم في تحديد طبيعة الحياة اليومية الايرانية ، والتنظيم الفريد للاسلام الشيعي في البيئة المدينية الايرانية – عنصران أساسيان غائبان في العراق– هما اللذان يوضحان سبب نجاح الحكومة العراقية . ففي ايران ، أكثر بكثير منه في العراق ، كان التعبير عن الحزن الجماعي على موت الحسين يتجاوز الحدود الزمنية لشعائر محرم . وكتب المؤرخ الايراني كسروي انه بحلول الفترة القاجارية أصبح الايرانيون منهمكين في شعائر ومراسم مختلفة لمناسبة موت الحسين ، مكرسين نصف حياتهم لهذه الغاية[٥٤] . ولاحظ العالم الانثروبولوجي برايان سبونر

(Brian Spooner) الذي أقام في الريف الايراني بين ١٩٥٩ و ١٩٦٢ ان شهر محرم كله هو «موسم للعزاء» وان «الانسان الاعتيادي هو الذي يجعل المناسبة حية» . كما تأثر سبونر بحقيقة «ان اهمية محرم الدينية الفائقة في ذهن المؤمن البسيط تتأكد المرة تلو الأخرى بالحدة التي تمارس بها شعائره من عام الى عام رغم المحاولات الرسمية للتخفيف منها .»[٥٥] وتكمن أهمية ملاحظات كسروي وسبونر في حقيقة ان رمز شهادة الحسين كان حاضراً على الدوام في واقع الايرانيين مستثيراً فيهم أمزجة ودوافع مديدة . ومن الأمثلة الجيدة على ذلك الشكل التنظيمي القوي لشعائر محرم في البازار الايراني .

لقد كانت المجاميع المهنية من البازاريين -هيئت صنفي- تلعب دوراً كبيراً في رعاية شعائر محرم في المراكز المدينية الايرانية . وكان أعضاء المجموعات المختلفة يستأثرون وحدهم تقريباً بتنظيم شعائر محرم المختلفة في بازار طهران . وكانت الاعتمادات تخصص على أساس سنوي لأن كل عضو كان يحاول اقامة عزاء مرة واحدة على الأقل سنوياً في داره ، يكون عادة للايفاء بنذر . وفي داخل المجموعة كانت هناك أيضاً فعاليات تقام على مستوى مجموعات أدنى تؤكد على طقس معين من الطقوس . وكان بعض هذه المجموعات الأدنى التي تجتمع مرة كل اسبوع أو كل أسبوعين أو مرة في الشهر ، يؤكد على اقامة مجالس العزاء فيما كان البعض الأخر يؤكد على الهبّات الانفعالية واللطم[٥٦] . وعلى النقيض من العراق حيث لم تنشأ مؤسسة مماثلة لـ «الهيئة» الايرانية ، فان وجود مثل هذه الجمعيات في ايران كان يعزز الهوية الجماعية والقيم الدينية للبازاريين مقرباً اياهم الى العلماء . وكانت احدى نتائج هذا الاحتكاك ، الفاعلية السياسية لشعائر محرم التي كانت أشد في ايران منها في العراق .

ان الاندماج الذي حصل بين الدولة والدين في ايران مكّن الروزخون من تناول قضايا تتجاوز واقعة كربلاء . اذ كان يستطيع ان يستخدم مناسبة

عاشوراء للتاكيد على تظلمات السكان الاقتصادية - الاجتماعية ، وتعبئة الناس للعمل السياسي . وان خصوصيات المجتمع الايراني جعلت من الأسهل على الروزخون في ايران ان يحوّل مشكلة المعاناة الدينية الى مشكلة الشر السياسي والحكم الظالم ، وان يستخدم تعازي محرم لاثارة احتجاج سياسي . وكان المجتهدون الكبار في أحيان كثيرة يلقون خطب التعازي في ايران مستخدمين المناسبة للتطرق الى قضايا سياسية راهنة . وأثبتت خطب الروزة في ايران فاعليتها في تعبئة الناس للعمل السياسي حتى الستينات والسبعينات . وفي عام ١٩٦٣ ارتبطت ارتباطاً مباشراً بالحركة الاحتجاجية الكبيرة ضد الحكومة في ذلك العام . وفي عام ١٩٧٨ قامت خطب التعازي بدور هام في اطلاق التظاهرات الجماهيرية التي أدت في النهاية الى رحيل الشاه عن ايران[٥٧] .

وحققت الدولة في العراق قدراً من السيطرة على خطب الروزة والمواكب العامة أكبر من سيطرة نظيرتها الايرانية عليها . وأثبتت اجراءات البريطانيين والحكومات العراقية المتعاقبة فاعليتها في السيطرة على خطب التعزية والحد من تأثير الروزخون . ومن الأدلة على ذلك قضية السيد صالح الحلي (توفي عام ١٩٤٠) الذي يقال بانه كان أشد الخطباء والروزخونية فاعلية في العراق في زمانه[٥٨] . فلقد صور البريطانيون الحلي على انه محرض سياسي ونفوه مرتين من العراق في أوائل العشرينات . وخلال شهر رمضان عام ١٩٢٥ ، على سبيل المثال ، عندما كان روزخوناً في العمارة ، كانت تحركاته وخطبه تحت المراقبة الشديدة لمنعه من استخدام المناسبة في ممارسة الدعاية ضد الحكومة[٥٩] . وبحلول عام ١٩٣٥ كانت الحكومة قادرة على استخدام سلطتها بفاعلية للسيطرة على روزخونية الكاظمين . وتكشف تقارير الشرطة انه حين كان التعبير عن النقمة على الحكومة يجري بصوت عال في الكاظمين خلال فترة محرم من ذلك العام ، كان سادن الحضرة يوعز للروزخونية بتقديم تعازي قصيرة

جداً[٦٠] .

وتلقت الدولة في سعيها الى السيطرة على خطب الروزة ، مساعدة من المثقفين والعلماء الشيعة الذين كانوا يفكرون بتربية جيل جديد من الوعاظ في العراق . وفي حين ان هؤلاء الأفراد والمجموعات لم يتنكروا لهويتهم فقد احتاروا بما ينبغي ان يبقوا عليه من طقوسهم القديمة وما ينبغي ان يغيروه لتخفيف الحواجز الطائفية في العراق . فدعوا الى تدريب خطباء متعلمين بديلاً عن غالبية الخطباء الذين يستخدمون «أحاديث» مشكوكاً في مرجعيتها وغيرها من الوسائل الأخرى لزيادة تاثيرهم على جمهورهم في التعزيات . وقد تسبب الجدال المحتدم الذي شهدته النجف خلال منتصف الثلاثينات حول دور الخطيب الروزخوني في انقسام الشيعة على انفسهم ، الأمر الذي مكّن الحكومة من التدخل في هذا الخلاف الداخلي واكتساب امكانية التاثير على خطب التعازي[٦١] .

فضلاً عن ذلك فإن ياسين الهاشمي الذي كانت فصائل المعارضة الشيعية تسميه «اتاتورك العراق» ، حاول خلال رئاسته الثانية للحكومة في عام ١٩٣٥ ان يمنع مواكب محرم من الأساس . وذُكِر منع الحكومة للمواكب العامة بوصفه أحد العوامل وراء الانتفاضات العشائرية التي حدثت في ١٩٣٥- ١٩٣٦[٦٢] . وفي ظل الحكم الملكي فقدت المواكب الكثير من حرارتها الدينية المتقدة في السابق ، وهو تطور عززه صعود الشيوعية التي أخذت تنافس الدين على النفوذ بين الشيعة في العراق . والحق ان مؤازري الحزب الشيوعي العراقي كانوا احياناً يستخدمون التجمعات الجماهيرية الشيعية في مناسبات مثل زيارة عاشوراء وزيارة الأربعين لرفع الشعارات وترويج قضيتهم السياسية دون عائق يذكر من الحكومة[٦٣] .

ويمكن رؤية الهبوط في حرارة شعائر محرم في العراق من انحسار التسوط ابتداء من الثلاثينات[٦٤] . فلقد جرت العادة في النجف وبين

المجتمعات الشيعية الأخرى في العراق ان تُقَدم بعض التبرعات ، على شكل مواد غذائية أو قماش أبيض بالدرجة الرئيسية ، الى مجموعة المتسوطين بعد اداء فعاليتهم[٦٥] . وفي عام ١٩٥١كتب القنصل البريطاني تقريراً من العمارة جاء فيه : «ان مواكب محرم كانت قبل خمسة عشر عاماً... حماسية على الوجه المطلوب مقترنة بالسكاكين والسلاسل . وفي هذا العام الأخير كان من الواضح تماماً ان المشاركين الذين في الواقع لم يؤدوا فعاليتهم الا على أساس الدفع نقداً ، تمتعوا بها متعة كبيرة .»[٦٦] وكان أداء التسوط على أساس الدفع نقداً فقط ، مؤشراً على انحسار هذه الممارسة في العراق ، كما كانت الحالة بين جمعيات التسوط الاخوانية لدى المسيحية في ايطاليا أواخرالقرن السادس عشر . وحين اختفى التسوط بوصفه شكلاً من أشكال التفاني الديني اختفاء تاماً الا بالاسم بين السكولا دي سان روكو (Scuolo di San Rocco) ، في البندقية ، على سبيل المثال ، بدأت هذه الجمعية الاخوانية تستأجر المتسوطين في المناسبات الدينية المقدسة للحفاظ على روح الطقس القديمة حتى ولو بصورة رمزية فقط[٦٧] .

ومع انتهاء الحكم الملكي كانت شعائر محرم العامة قد فقدت الكثير من فاعليتها كأداة سياسية . صحيح ان تعازي محرم المعبرة عن تظلمات الشيعة ، ظلت تقام في العراق بعد عام ١٩٥٨ ، كما يتبين من الشعر المستخدم في تعازي محرم[٦٨] ، ولكن هذه التعازي لم تثبت قدرتها على استثارة الاحتجاج السياسي بفاعلية مثلما كانت في ايران ابان الستينات والسبعينات لأن الدولة العراقية نجحت في احتواء شعائر محرم العامة بذريعة السعي الى محاربة الخرافات والبدع . وفي ظل البعث ذهبت الحكومة ، على مايبدو ، الى حد تصوير غالبية الوعاظ الروزخونية على انهم مروجون للطائفية ضاربة بذلك على وتر شديد الحساسية في العلاقات بين السنة والشيعة في العراق[٦٩] . وعمل البعث جاهداً لمنع مواكب محرم كلها وبلغت مساعيه ذروتها في عام ١٩٧٧ عندما اتخذت الحكومة خطوات جريئة

لقمع مسيرة الشيعة التقليدية من النجف الى كربلاء بمناسبة زيارة الأربعين . والحق ان الجماعات الاسلامية الشيعية اعترفت على مضض ان الحكومة بالغائها الشعائر العامة اتخذت خطوة كبيرة في تدعيم أركان حكمها لأن هذه الشعائر كانت تشكل خطراً حقيقياً على الهيمنة السنية على الدولة في العراق(٧٠) .

ولكن حكام العراق اذ نجحوا في الحد من فاعلية شعائر محرم كأداة سياسية ، بقي عليهم تحجيم المصادر الرئيسية لدخل مدن العتبات المقدسة بالاعتماد على الزيارة وحركة الجنائز وتدفق الهبات من ايران .

هوامش الفصل الخامس

١- للاطلاع على تفاصيل انظر: Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism (The Hague, 1978), 93-120; Moojan Momen, An Introduction to Shi'i Islam (New Haven, 1985), 25-31.

2- Yitzhak Nakash, "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura'," WI 33 (1993): 161-81.

٣- حول الكاظمين انظر: آقا بزرك طهراني، طبقات أعلام الشيعة، ٥ أجزاء (النجف وبيروت، ١٩٥٤-١٩٧١)، ٢: ١٧٠. حول بغداد انظر: علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ٦ أجزاء (بغداد، ١٩٦٩- ١٩٧٨)، ٢: ١١٠-١١١.

٤- آغا بزرك طهراني، الذريعة الى تصانيف الشيعة، ٢٦ جزءاً (طهران

والنجف، ١٩٣٦-١٩٨٦)، ١,٩، ٣٢ ؛ علي الخاقاني، شعراء الغري أو النجفيات، الطبعة الثانية، ١٢ جزءاً (قم، ١٩٨٨)، ١٢، ٣٢٤ ؛ جعفر المحبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ٣ أجزاء (النجف، ١٩٥٥- ١٩٥٨)، ٣، ؛ ٤٧٩.

٥- الوردي، لمحات، ٢، ١١٠-١١١ ؛ عباس العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، ٨ أجزاء (بغداد، ١٩٣٥-١٩٥٦)، ٧، ٢٣٩ ؛ Selim Deringil, "The Struggle against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," WI 30 (1990): 52, 59.

٦- حاجي پيرزاده، سفر نامه حاجي پيرزاده، تحقيق، حافظ فرمان- فرمايان جزءان (طهران، ١٩٦٣)، ١، ٣٥٠-٣٥٢.

٧- علي الخاقاني، فنون الأدب الشعبي، ٨ أجزاء (بغداد، ١٩٦٢- ١٩٦٨)، ١، ٥٥,٧ و ٢، ٣٨- ٣٩. انظر أيضاً Anatoly Kovalenko, "Le Martyre de Husayn dans la Poésie Populaire d'Iraq" (Ph.D. diss., Université de Genève, 1979), 170, 174.

٨- أحمد بن أعثم الكوفي، كتاب الفتوح، ٨ أجزاء (بيروت، ١٩٨٦)، ٣، ١٢٩ ؛ أبو الفرج الأصفهاني، مقاتل الطالبيين، الطبعة الثانية (طهران، ١٩٧٠)، ٨٤-٨٥ ؛ محمد بن جعفر بن نما الحلي، مثير الأحزان، (النجف، ١٩٥٠)، ٥٣-٥٤ ؛ راضي الدين علي بن موسى بن طاووس، اللهوف في قتلى الطفور

(طهران ، ١٩٠٤) ، ٧٧- ٧٨ ، ١٠٣ -١٠٤ . كما يرد ذكر العباس بايجاز في التقرير الذي يقدمه المؤرخ السني الطبري (توفي في عام ٩٢٣) : أبو جعفر محمد بن جرير الطبري ، تاريخ الطبري ، ١١ جزءاً (القاهرة ، ١٩٦٠-١٩٦٣) ، ٥ : ٤١٢ .

٩- عبد الرزاق الموسوي المقرم ، العباس بن الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (النجف ، غفل من التاريخ) ، ٦٩ ؛ محسن الأمين ، أعيان الشيعة ، ٥٦جزءاً (بيروت ، ١٩٦٠-١٩٦٣) ، ٣٧ ؛ ٧٥-٨٠ .

١٠- انظر شعر الروزخون الشيعي العراقي صالح الحلي في : علي الخاقاني ، شعراء الحلة أو البابليات ، ٥ أجزاء (بغداد ، ١٩٥١-١٩٥٣) ، ٣ : ١٨١-١٨٢ ، ١٩٠- ١٩٢ . انظر أيضاً ، مقرم ، العباس ، ١٦٢-١٦٣ ؛ شريف الجواهري ، مثير الأحزان في أحوال الأئمة الاثنى عشر (النجف ، ١٩٦٦) ، ٨٣-٨٤ ؛ حسين البحراني ، الفوادح الحسينية والقوادم البينية ، الطبعة الثانية (النجف ، غفل من التاريخ) ، ٣١٩-٣٢٠ ؛ محسن الأمين ، المجالس السنية في مناقب ومصائب العطرة النبوية ، ٥ أجزاء (دمشق ، ١٩٥٤) ، ١ : ١٣٨-١٤٤ ؛ عبد الرضا كاشف الغطاء ، الأنوار الحسينية والشعائر الاسلامية ، قسمان (بومباي ، ١٩٢٧/ ١٩٢٨) ، ٢ : ٦٢-٦٥ .

١١- الوردي ، لمحات ، ٢ : ١١١ .

12- Robert Fernea, Shaykh and Effendi: Changing Patterns of

Authority among the El Shabana of Southern Iraq (Cambridge, Mass., 1970), 70-71; Elizabeth Fernea, Guests of the Sheik, 2d ed. (New York, 1969), 113.

١٣- پيرزاده ، سفرنامه ، ١ : ٢٣١ ، ٢٣٦-٢٣٧ .

14- Extract from Special Service Officer, Basra, Report no. 484/6, 16 April 1925, Air 23/379; علي الوردي ، وعاظ السلاطين (بغداد ، ١٩٥٤) ، ٧١ ؛ علاء الدين جاسم البياتي ، الراشدية : دراسة انثروبولوجية اجتماعية (النجف ، ١٩٧١) ،١٢٤- ١٢٥ .

15- Inteligence Report no. 21, 15 September 1921, FO 371/6353/11315.

١٦- طالب علي الشرقي ، النجف الأشرف : عاداتها وتقاليدها (النجف ، ١٩٧٨) ، ٢٣٤ .

17- Farrokh Gaffary, "Evolution of Rituals and Theater in Iran," IS 17 (1984): 371.

18- Elizabeth Fernea, Guests, 203-4, 206.

١٩- محمود الدره ، حياة عراقي من وراء البوابة السوداء ، (القاهرة ، ١٩٧٦) ، ٢٣-٢٤ .

٢٠- للاطلاع على تفاصيل عن الهوسة انظر : البياتي ، الراشدية ، ١٠٦هامش ؛ عباس العزاوي ، عشائر العراق ، ٤ أجزاء (بغداد ، ١٩٣٧-١٩٥٦) ، ٣ : ٧٢ .

٢١- للاطلاع على المشهد كاملاً انظر: Colonel Sir Lewis Pelly, The Miracle Play of Hasan and Husayn, 2 vols. (London, 1879), 1: 250-69. The citations are on 255, 257.

22- Werner Ende, "The Flagellations of Muharram and the Shi'ite 'Ulama'," Isl 55 (1978): 27-28.

٢٣- عبد الرضا كاشف الغطاء ، الأنوار الحسينية ، ٢ : ٧١ .

٢٤- طهراني ، الذريعة الى تصانيف الشيعة ، ١ : ٧٤- ٧٥ . انظر ايضاً : المحبوبة ، ماضي النجف ، ٢ : ٢٦٤- ٢٦٥ .

25- Great Britain, Administration Report of the Shamiyya Division, 1919, CO 696/2.

٢٦- الشرقي ، النجف الأشرف ، ٢٢٠- ٢٢٣ .

27- Thomas Lyell, The Ins and Outs of Mesopotamia (London, 1923), 67; كاظم الدجيلي ، «عاشوراء في النجف وكربلاء» ، لغة العرب (١٩١٣) ، ٢٨٧ ؛ الدرة ، حياة عراقي ، ٢٤ .

28- Lyell, Ins and Outs, 67-69.

٢٩- الدجيلي ، «عاشوراء» ، ٢٨٦- ٢٩٥ .

٣٠- طهراني ، أعلام الشيعة ، ٢ ، ١٧٠ ؛ الوردي ، لمحات ، ٢ ؛ ١١١ .

٣١- الشرقي ، النجف الأشرف ، ٢٣٩- ٢٤٠ .

32- Robert Fernea, Shaykh, 71-72.

٣٣- الدرة ، حياة عراقي ، ٢٣ ؛ الوردي ، لمحات ، ٢ ؛ ١١١ .

34- Mohammed Fazel, "The Politics of Passions: Growing Up Shia," IS 21 (1988): 47.

٣٥- حافظ أديب الزين ، «عاشوراء في النبطية» ، العرفان ٦٢ (١٩٧٤) ،١٣٤ .

36- Intelligence Report no. 21, 15 September 1921, FO 371/6353.

٣٧- الشرقي ، النجف الأشرف ، ٢١٧ .

38- Emrys Peters, "A Muslim Passion Play : Key to a Lebanese Village," AM 198 (1956): 178-79; idem, "Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village," in, Mediterranean Countrymen, ed. Julian Pitt-Rivers (Paris, 1963), 197-99; Michael Gilsenan, Recognizing Islam: An Anthropologist's Introduction (London, 1982), 62, 69; Mrs. Meer Hasan 'Ali, Observations on the Mussalmauns of India (Oxford, 1917), 53; David Pinault, The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community (New York, 1992), 83-114.

39- Robert Fernea, Shaykh, 71. انظر أيضاً ؛ طالب علي الشرقي ، عيث التمر (النجف ، ١٩٦٩) ، ١٤٨ .

40- Extract from Administrative Report of Political Officer,

Hilla, Regarding Karbala and Status of Mujtahids, 5 April 1920, FO 371/5074/5285.

٤١- انظر مناقشة الوردي للمنافسة بين النجف والكاظميين كما تبدت في موكب كربلاء الكبير في عام ١٩٢٩ : علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد ، ١٩٦٥) ، ١٩٠-١٩١ .

٤٢- للاطلاع على تفاصيل انظر ، Ende, "Flagellations," 21-25 ؛ جعفر الخليلي ، هكذا عرفتهم ، جزءات (بغداد ، ١٩٦٣- ١٩٦٨) ، ٢ : ٢٠ و١ :٥٠٢-٢١٤ ؛ ولنفس المؤلف ، «بين الافراط والتفريط» ، الهاتف ٢٤ (٢٧ اذار/ مارس ١٩٣٦) ، ١٠ .

٤٣- محسن الأمين ، رسالة التنزيه لأعمال الشبيه (صيدا ، ١٩٢٨/١٩٢٩) ، ٤،٣٠ .

٤٤- عبد الرضا كاشف الغطاء ، الأنوار الحسينية ، ١ : ١٤ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ٣٨ .

٤٥- الأمين ، رسالة التنزيه ، ٥ ، ٨ ، ١٢- ١٤ ، ٢٢ ، ٢٣- ٢٤ .

٤٦- عبد الحسين الحلي ، النقد النزيه لرسالة التنزيه (النجف ، ١٩٢٨/ ١٩٢٩) ، ١١- ١٢ ، ١٥ ، ٣٥ ، ١٢٦ ، ١٣٦ . للاطلاع على السماح باستخدام

الآلات الموسيقية في مواكب التعزية انظر أيضاً : محمد حسين كاشف الغطاء ، الآيات البينات في قمع البدع والدلالات (النجف ، ١٩٢٦/ ١٩٢٧) ١٩، ٢٠ . ويمكن العثور على الترخيص الذي منحه النائيني في : ابراهيم الموسوي الزنجاني ، عقائد الامامية الاثنى عشرية ، الطبعة الثانية ، ٣ أجزاء (بيروت ، ١٩٧٣- ١٩٧٧) ، ١ : ٢٩١ .

٤٧- الحلي ، النقد النزيه ، ٥٣ ، ١٤٣-١٤٤ ؛ محمد حسين كاشف الغطاء ، الآيات البينات ، ١٠ . انظر أيضاً ترخيص النائيني في : الزنجاني ، عقائد ، ١ : ٢٩٠- ٢٩١ .

٤٨- الأمين ، رسالة التنزيه ، ١٤- ١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٢- ٢٣ ، ٢٥ ، ٢٧- ٢٨ .

٤٩- الحلي ، النقد النزيه ، ٣٩ ، ٤٣ ، ٥٣ ، ٦٣-٦٤ ، ٧٠-٧١ ، ٨٦-٨٨ ، ١١٦ ؛ محمد حسين كاشف الغطاء ، الآيات البينات ، ٩ ، ١٧- ١٩ . للاطلاع على ترخيص النائيني انظر : الزنجاني ، عقائد ، ١ : ٢٩٠ .

٥٠- عبد الرضا كاشف الغطاء ، الأنوار الحسينية ، ٢ : ٧-٨ ، ١٦ ، ٤٢-٥١ ، ٨٤-٩٠ ؛ محمد حسين كاشف الغطاء ، الآيات البينات ، ٥-٦ ، ٢٠-٢٢ . انظر أيضاً موقف النائيني المماثل وان كان أقل تحمساً بعض الشيء في : الزنجاني ، عقائد ، ١ : ٢٩٠ .

51- Special Service Officer, Baghdad, 18 May 1932, Air

23/383; Iraq Police, Political Gazette , 11 May 1935, Air 23/590.

52- Extracts from Administration Report on Basra Liwa for July 1931, Air 23/107; Monthly Political Review for Basra, August 1955, USNA, 787.00/9-655; Jim Masselos, "Change and Custom in the Format of the Bombay Mohurrum during the Nineteenth and Twentieth Centuries," SA 7 (1982): 51, 53, 55.

53- Michael Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., 1980), 133-34.

٥٤- احمد كسروي ، التشيع والشيعة (طهران ، ١٩٤٥) ، ٨٨ .

55- Brian Spooner, "The Function of Religion in Persian Society," Iran 1 (1963): 91.

56- Gustav Thaiss, "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husayn" (Ph.D. diss., Washington University, 1973), 202-4, 217, 278-81.

57- Gustav Thaiss, "Religious Symbolism and Social Change:

The Drama of Husayn," in, Scholars, Saints, and Sufis, ed. Nikki Keddie (Berkeley, 1972), 359-60; Shaul Bakhash, "Sermons, Revolutionary Pamphleteering and Mobilisation: Iran, 1978," in, From Nationalism to Revolutionary Islam, ed. Said Amir Arjomand (Albany, 1984), 180-82.

٥٨- الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ١ : ٢١٤ ؛ الخاقاني ، شعراء الحلة ، ٣ : ١٦٠-١٦٣ . ونالت مكانة الحلي أيضاً اعتراف المجتهد محسن الأمين الذي أصبح هدفاً لنقده اللاذع بسبب موقف الأمين من شعائر محرم ؛ رسالة التنزيه ، ١٢ .

59- Special Service Officer 'Amara, 29 March 1925, Air 23/454; Extract from Special Service Officer Report no. 484/6, Basra, 16 April 1925, Air 23/379.

60- Iraq Police, Political Gazette, 11 May 1935, Air 23/590.

٦١- حول المحاولات الرامية الى اعداد جيل جديد من وعاظ الروزة في العراق انظر : جعفر الخليلي ، «رجال المنابر وواجب العلماء تجاههم» ، الهاتف ٦٨ (٢نيسان/ابريل ١٩٣٧) : ٣ ؛ ولنفس المؤلف ، هكذا عرفتهم ، ١ : ٢٤٤-٢٤٥ ؛ محمد مهدي الأصفي ، مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها (النجف ، ١٩٦٤) ، ١٣٢-١٣٤ .

62- Kerr to Eden Baghdad, 22 May 1936, FO 371/20015/3062; Edmonds to Kerr, Baghdad, 2 June 1936, FO 371/20015/3560؛ الدرة ، حياة عراقي ، ٢٥ ؛ أحمد الكاتب ، تجربة الثورة الاسلامية في العراق (طهران ، ١٩٨١) ، ١٣٨ ؛ حسن العلوي ، التأثيرات التركية في المشروع القومي العربي في العراق (لندن ، ١٩٨٨) ، ١٢٢ .

٦٣- محمد مهدي الأصفي ، من حديث الدعوة والدعاة ، الطبعة الثانية (النجف ، ١٩٦٦) ، ٦١-٦٢ ، ٦٦-٦٧ ؛ Elizabeth Fernea, Guests, 218.

٦٤- الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ١ ؛ ٢٣٢ .

٦٥- الشرقي ، النجف الأشرف ، ٢٢٧- ٢٢٨ .

66- Stewart to Maitland, British Consulate, 'Amara, 12 May 1951, FO 624/201/1016/4.

67- Christopher Black, Italian Confraternities in the Sixteenth Century (Cambridge, 1989), 100. For the decline of flagellant practices in Florence see Ronald Weissman, Ritual Brotherhood in Renaissanc Florence (New York, 1982), 206-7.

٦٨- على سبيل المثال انظر: ıhim Haidari, Zur Soziologie des
ııtischen Chiliasmus: Ein Beitrag zur Erforschung des
‹ischen Passionsspiels" (Ph.D. diss., Freiburg, 1975),
ı-47; Kovalenko, "Le Martyre de Husayn," 220-22.

٦٩- حسن العلوي ، الشيعة والدولة القومية في العراق (باريس ، ٩٨٩
. ٢٤٣

٧٠- غفل من الاسم ، الحركة الاسلامية في العراق (بيروت ، ١٩٨٥) . . .
الكاتب ، تجربة الثورة ، ١٣٨ ، ١٦١ .

الفصل السادس

زيارة مدن العتبات المقدسة وعبادة الأولياء

بخلاف الحج الى مكة (الذي يكون طبقاً للشريعة الاسلامية فرضاً على كل المسلمين القادرين عليه مالياً وجسدياً ، وينبغي تاديته في شهر ذي الحجة) فان زيارة أضرحة الأئمة مباحة فقط عند الشيعة ولا تقتصر على اي وقت محدد من العام . ولكن هناك عدداً من التواريخ الخاصة في التقويم الاسلامي - الشيعي تكون فيها زيارة ضريح من أضرحة النجف وكربلاء والكاظمين وسامراء أو كلها ، زيارة مباركة بصفة خاصة . ومن بين الأضرحة المختلفة تتسم أضرحة النجف وكربلاء اللتين يعتقد ان فيهما مرقد علي ومرقد نجله الحسين ، باكبر أهمية(١) .

ويراد بالزيارة الى أضرحة الأئمة ، الاعتراف بسلطتهم كقادة للمجتمع الاسلامي بعد وفاة الرسول محمد ، والحفاظ على حبل الوصل والعهد بين المؤمن الشيعي وامامه القادر على التوسط عنه عند الله في يوم القيامة . والزيارة ، الى جانب كونها تجديداً للعهد بين المؤمن والامام ، تهدف أيضاً الى الحفاظ على ذاكرة الشيعة الجمعية وهويتهم الجماعية المتميزة عن هوية أهل السنة . ومن هنا سعي التقوى الشيعية من أجل تحويل كربلاء ومرقدالحسين الى مركز لتعبد الشيعة كان أحياناً يتحدى مركز مكة والكعبة . والحق انه في مراحل مختلفة من التاريخ الاسلامي ، وخاصة في زمن الصراع

بين الصفويين والعثمانيين ، كانت زيارة كربلاء تعوض عن الحج الى مكة[٢] .

وجرى تشجيع الزيارة في فترة مبكرة من التاريخ الشيعي ، ابتداء بالأئمة . كما دعا الفقهاء والعلماء الشيعة اليها في مؤلفاتهم . وتطورت هذه الممارسة على نطاق هائل بعد قيام ايران الصفوية (١٥٠١) وتشيع القسم الأعظم من الايرانيين فيما بعد . وبسقوط الدولة الصفوية في عام١٧٢٢ وانتقال المركز الأكاديمي الشيعي من اصفهان الى كربلاء ثم الى النجف منذ منتصف القرن الثامن عشر ، أصبحت الزيارة وثيقة الارتباط بالتطور الاقتصادي - الاجتماعي لهاتين المدينتين ، وعززت قوة المجتهدين الشيعة بمواجهة الحكومة العثمانية في العراق . وعملت الزيارة على تدعيم موقع كربلاء والنجف بوصفهما مركز تعبد الشيعة بعد هجمات الوهابيين على المدينتين في أوائل القرن التاسع عشر . وبلغت ذروتها في القرن التاسع عشر بعد تشيع القسم الأعظم من عشائر العراق . كما يمكن عزو النطاق الواسع لزيارة مدن العتبات المقدسة في ذلك الوقت الى التحسن النسبي الذي طرأ على العلاقات العثمانية - القاجارية بعد حربهما الأخيرة في ١٨٢١-١٨٢٣ ، وانتشار معتقدات بين العامة تؤكد الثواب الذي يصيب من يؤديها[٣] .

يعالج هذا الفصل ، أولاً ، زيارة الأجانب لمدن العتبات المقدسة مبيناً تحولها خلال الحكم الملكي . وبالتركيز لاحقاً على دور الزيارة بين الشيعة العراقيين ساوضح ان الخصائص والقيم العشائرية العربية لشيعة العراق انعكست في الصور التي نسبوها الى الأئمة والى غيرهم من الأولياء الاخرين في العراق .

زيارة الأجانب

كان الايرانيون والهنود يشكلون غالبية الزوار الذين يؤمون مدن

العتبات المقدسة حيث بلغ المتوسط السنوي لعدد الايرانيين وحدهم ١٠٠ الف زائر في أواخر القرن التاسع عشر . وقبل الحرب العالمية الأولى كان هؤلاء الزوار يستخدمون ثلاثة طرق رئيسية . فالقادمون من شمال غرب ايران كانوا يستخدمون طريق خانقين - بغداد ، البوابة الرئيسية للزوار الايرانيين الى العراق ، فيما كان طريق الخليج الفارسي يخدم الزوار القادمين من جنوب ايران . وكان الزوار الهنود يصلون عادة عن طريق البحر عبر البصرة . وكان الهنود يأتون بالدرجة الرئيسية من أوتار براديش والبنجاب والمقاطعة الحدودية الشمالية الغربية وبومباي . وكان غالبية الزوار يتوجهون بصورة اعتيادية الى زيارة الكاظمين وبغداد أولاً . وكانوا عادة يمضون ليلة واحدة في سامراء ثم يستأنفون رحلتهم الى كربلاء والنجف(٤) .

ولأن وسائل النقل العام والاتصالات الحديثة لم تدخل العراق على نطاق واسع الا بعد اقامة الحكم الملكي فان زيارة مدن العتبات المقدسة كانت على امتداد قرون من الزمن تعني رحلة طويلة وفي أحيان كثيرة رحلة شاقة . فان مغادرة الزوار لمكان اقامتهم وعملهم اليومي المألوف ، تليه رحلة طويلة الى الأضرحة البعيدة ، كان يخضعهم الى «تجربة انتقالية» والى «تضارب المسافة والأمل المرتجى» . وكان فعل الزيارة يعني انتقالة من مركز دنيوي معهود الى طرف مقدس أصبح على حين غرة مركزياً للفرد . وكانت تعكس التزام الزوار بـ «علاج المسافة» من خلال ادراكهم بان ما يتمنونه لا يمكن ان يتحقق في محيطهم المباشر(٥) .

ولكن المسافة وجدت لكي تُقطع ، كما توضح الحكاية التالية . ففي احدى المناسبات عام ١٩١٩ التقى ضابط بريطاني على الطريق من الحلة الى كربلاء بمجموعة من الزوار الهنود تضم رجلين وامرأة كلهم تجاوز سن الخمسين . وأبلغوا الضابط انهم انطلقوامن كراجي قبل أحد عشر شهراً وساروا المسافة كلها على الأقدام لتقديم الطاعة في مرقد الحسين(٦) . ولدى وصولهم الى المدينة المقدسة زادت مأذنة الضريح الذهبية التي

لاحت مبشرة بوعد الترحاب والراحة ، من فاعلية «علاج المسافة» للزوار المنهكين . والحق ان الضريح ، كما يتبين من وصف المجتهد الشيعي محمد مهدي الكاظمي القزويني له ، كان لـه مفعول علاجي أشبه بالواحة : «وقبور أهل بيتهم... حافظة لمن يزور تلك القبور من الحر والبرد والمطر وعواصف الرياح وتغيرات الجو...» .(٧)

وحتى بداية القرن العشرين كانت مدن العتبات المقدسة تستطيع العيش على الاحساس بالمسافة والأمل المرتجى الذي كان يتملك الكثير من الزوار الأجانب . وكانت المدن تجني الثمار الاقتصادية التي توفرها الزيارة ، مصدر دخلها الرئيسي . وأصبحت النجف وكربلاء بصفة خاصة هدف زيارات منظمة ساعدت في تعزيز موقفهما السياسي ازاء العثمانيين والقاجاريين . ويمكن تقدير أهمية الزيارة في تدعيم اقتصاد هاتين المدينتين في القرن التاسع عشر من تقرير أعد عام ١٨٧٥ عن زيارة الايرانيين :

«يمكن القول ان عدد الأشخاص الذين يودون الزيارة سنوياً يبلغ في المتوسط ١٠٠ ألف زائر ، وهؤلاء يمكن تقسيمهم الى ثلاث طبقات ، طبقة الأغنياء والطبقة الوسطى وطبقة الفقراء . ويُحسب ان الأغنياء ينفقون على الرحلة اجمالاً (من خانقين الى مدن العتبات المقدسة ذهاباً واياباً) من ٢٠٠ الى ٣٠٠ تومان لكل منهم ، ويحسب متوسط انفاق الطبقات الثلاث على المعيشة وحدها بعشرين تومان للفردالواحد أو مليوني تومان اجمالاً... وكل زائر ، مهما كان فقيراً ، يخصص لدى عودته مبلغاً من ماله لانفاقه على أشياء ليس لها قيمة أصليّة تذكر... ويمكن تقدير اجمالي ما يوظف على هذا النحو بمليوني تومان... يضاف (الى هذه) ٢٥٠ ألف تومان هو متوسط كلفة استئجار البغال في الرحلة ذهاباً واياباً ...

ويمكن تقدير اجمالي ماينفقه الزوار الفرس سنوياً بـ ٤,٢٥٠,٠٠٠ تومان تساوي ١,٠٧٠,٠٠٠ جنيه استرليني .»[٨]

لذا كانت هناك صلة وثيقة بين الزيارة ونشوء منظومات تسويق واسعة في مدن العتبات المقدسة . فقد كانت المدن الأربع تلبي حاجات طبقات اجتماعية ومجموعات اثنية مختلفة ، وأوجدت أنواعاً مختلفة من النشاطات الاستجمامية والترتيبات السكنية . وكانت السلع الرئيسية المستوردة ومنتجات المدن نفسها ، موجهة بالأساس لاستهلاك الزوار . كما ان العديد من الخدمات الاجتماعية والدينية كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة الزيارة . وكان تدفق الزوار الأجانب ، الأشبه بالسياح ، يوفر دخلاً لأناس مثل أصحاب الخانات والخدام على اختلافهم . ولقاء أجور متباينة كان الخدام يساعدون الزوار في كل مرحلة من مراحل الرحلة في وقت لم تكن ترتيبات نقل الزوار منظمة على أساس التذاكر والبطاقات فكان الخدام المقيمون في مدن العتبات وبغداد والبصرة يستقبلون الزوار عند وصولهم ويقودونهم الى دور الاستراحة ويتولون ترتيب سكنهم . كما كان الخدام يقودون الزوار الى الأضرحة ويتلون الصلوات لهم . وكانوا عادة لا يتلقون أي عمولة أو أجر غير ما يعطيه لهم الزوار[٩] .

ومن بين الخدمات المختلفة التي تقدم في مدن العتبات المقدسة وصفت الليدي دراور (Drower) التي زارت النجف في حوالي عام ١٩٢٢ ، زواج المتعة . ففي حين ان الكثير من الزوار كانوا يزورون مدن العتبات المقدسة مع زوجاتهم ، كان بعض الرجال يسافرون وحدهم اما لأنهم لم يكونوا متزوجين او لأنهم تركوا زوجاتهم في أوطانهم . ولدى وصول الزائر العازب ، ويكون عادة من الايرانيين ، كان يستقبله في الخان أحد الأدلاء . واذا كان الزائر يرغب في عقد زواج مؤقت كان الدليل يأتي له ، لقاءأجر ،

بعدة فتيات مناسبات . وبعد ان يختار الزائر فتاته وتُمنح موافقة الوالدين ، يعقد قرانهما عالم يُدفع له هو الآخر عن حق أتعابه . وكانت مدة الزواج تتفاوت ويمكن ان تتراوح بين ساعة وعدة أشهر . وينتهي الزواج بنهاية الفترة التي اتفقت عليها الأطراف المتعاقدة . وفي عام ١٩٢٢ قيل ان اجور المرأة أو ولي أمرها كانت روبيتين في الساعة وعشر روبيات في اليوم وخمسين روبية في الشهر(١٠) .

وقبل الحرب العالمية الأولى كانت سياسات الحكومات العثمانية والايرانية عاملاً كبيراً يؤثر في الزيارة . ففي أوائل عقد الثلاثينات من القرن الثامن عشر وأوائل الأربعينات منه قام نادر شاه بغزو العراق مرتين ، وكان من البنود الهامة في معاهدة السلام التي عقدها نادر مع العثمانيين بعد غزوه الثاني ، ضمان امكانية وصول الزوار الايرانيين الى مدن العتبات المقدسة دون عائق تقريباً . وقد أسفر هذا عن تحسن كبير في أحوال التجار وأصحاب الدكاكين ورجال الدين الذين يعيشون على تجارة الزيارة(١١) . ولكن بما ان اقتصاد ولاية بغداد عموماً كان يستفيد من الزيارة ، فقد كانت الحكومة الايرانية أحياناً تستخدم هذه الحقيقة للضغط على السلطات العثمانية في العراق من أجل تخفيض الرسوم المستحصلة من الزوار الايرانيين . يضاف الى ذلك ان القاجاريين منعوا زيارة رعاياهم لمدن العتبات المقدسة طيلة سنوات ابتداء من حوالي عام ١٨٧٧ . واذ تذرعوا بتفشي مرض الكوليرا في العراق ، وجهوا الايرانيين بدلاً من هذه المدن نحو ضريح الامام الثامن ، علي رضا في مشهد . وقد باءت محاولة الاستعاضة عن النجف وكربلاء بهذه المدينة ، بالفشل ولكن الهبوط الحاد في عدد الزوار الايرانيين لمدن العتبات المقدسة كان له أثر سلبي دام عدة سنوات على اقتصاد العراق(١٢) .

ولم تكشف هذه الواقعة عن اعتماد مدن العتبات المقدسة على الزيارة مصدراً رئيسياً لدخلها فحسب بل وسلطت الضوء على موطن ضعفها كذلك . والحق ان كربلاء كانت أحياناً تعيش فترات من الركود الاقتصادي المحسوس ،

تعقبه اضطرابات وقلاقل محلية . وحدثت واقعة كهذه في عام ١٩١٩ عندما حاول طلاب الدراسات الدينية ، بسبب قلة الزوار وكساد التجارة في ذلك العام ، ان يجبروا المجتهدين المنتفعين من خيرية اوذة (انظر الفصل الثامن) على توزيع بعض هذه الأموال عليهم لتغطية تكاليف عيشتهم . وخلال الحرب العالمية الأولى كان قلة من الزوار يزورون مدن المتبات المقدسة التي شهدت اقتصاداتها ، نتيجة ذلك ، فترات من الركود الشديد . ومن الواضح ان النجف عانت تضخماً حاداً . وهكذا فان صفيحة النفط الأبيض (الكيروسين) التي كانت كلفتها خمس روبيات قبل الحرب ، أصبحت تباع بخمسين روبية في عام ١٩١٩ . ولم تكن أوضاع الكاظمين وسامراء أحسن منها ، وهما المدينتان اللتان كانتا البوابة التي يمر منها غالبية الزوار في طريقهم الى النجف وكربلاء . وحين تناقصت حركة الزيارة بصورة حادة خلال الحرب قيل ان أحوال الكاظمين تردت تردياً شديداً وان الكثير من الخانات والبيوت التي كانت عادة مأهولة بالزوار ، ظلت شاغرة[١٣] .

وقبل الحرب العالمية الأولى كان الايرانيون يشكلون حوالي ٩٠ في المئة من الزوار الأجانب في العراق . وكما سبقت الاشارة فان متوسط عددهم السنوي في أواخر القرن التاسع عشر كان ١٠٠ الف . وفي عام ١٩١٩ توقع المسؤولون البريطانيون في العراق ان تعود الزيارة من ايران الى مستواها قبل الحرب ان لم تتجاوزه . وكان هذا التوقع يستند الى العدد الكبير جداً من الزوار الذين وصلوا من ايران بين حزيران/ يونيو وكانون الأول/ ديسمبر ١٩١٩ بعد استئناف حركة الزيارة[١٤] . ولكن سرعان ما أصبح واضحاً ان من المتعذر التكهن بعدد الزوار الايرانيين الذين يمكن ان يصلوا في اي عام محدد . وكان هذا عائداً بالدرجة الرئيسية الى سياسات الحكومات الايرانية والعراقية ، والأوضاع الاقتصادية في ايران . ففي حين ان متوسط العدد السنوي للزوار القادمين من ايران ، والذين كانوا يعبرون الحدود من خانقين وحدها ، بلغ بين ١٩٠٥ و ١٩١٤ ، ٣٧ الف زائر فان

الرقم السنوي المقابل للسنوات ١٩١٩-١٩٢٨ انخفض الى ٥٦٩ ، ١٧ زائراً في وقت كانت خانقين لم تزل نقطة عبور رئيسية . ويتجلى هذا الانحسار واضحاً بصفة خاصة بالمقارنة مع الزيادة في حجم حركة الزيارة الهندية التي عادت تقريباً الى مستواها البالغ عدة آلاف سنوياً قبل الحرب(١٥) .

لقد أثر توتر العلاقات العراقية - الايرانية بين ١٩٢١ و ١٩٢٨ تأثيراً سلبياً كبيراً على تدفق الزوار الايرانيين والأحوال الاقتصادية لمدن العتبات المقدسة ففي عام ١٩٢٣ فرضت الحكومة الايرانية حظراً على الزيارة الى العراق مما ألحق ضرراً كبيراً بالمدن المقدسة وجادل المسؤولون البريطانيون والعراقيون من ناحيتهم بالقول ان العراق أفضل حالاً من دون حركة الزيارة لأن الحظر يعني انحسار النفوذ الايراني في مدن العتبات المقدسة(١٦) . وفي عام ١٩٢٤ ذكرت مجلة «العرفان» اللبنانية الشيعية ان الحظر سبب ركوداً اقتصادياً شديداً في مدن العتبات المقدسة . وفي كانون الأول / ديسمبر من ذلك العام قام رضا خان بزيارة العراق . وفي النجف قدم له المجتهدون مذكرة تلتمس السماح للايرانيين باستئناف الزيارة الى النجف وكربلاء لأن أهل هاتين المدينتين يعتمدون على الزوار في رزقهم(١٧) .

وحين تجددت الزيارة من ايران في خريف ١٩٢٥ كانت طبيعتها قد تغيرت . اذ لم تعد مدن العتبات المقدسة تجني أرباح الأعوام الماضية ، وكان الزوار الايرانيون لا يبقون الا أياماً قليلة في مدن العتبات المقدسة يسرعون بعدها عائدين الى بلادهم . وأسفر رفع الحظر عن مجيء زهاء ١٨ الف زائر في ذلك العام غالبيتهم من الطبقات الفقيرة . ورغم ماحققه هذا من منافع كبيرة عادت على خطوط السكك الحديدية العراقية فان سكان مدن العتبات المقدسة شكوا لأن شركة الخطوط حرمتهم من أرباحهم السابقة حيث كف الزوار عن المجيء راكبين بغالهم أو خيولهم . وبدلاً من ذلك أخذ الزوار يقومون الآن برحلة ذهاب واياب رخيصة ينجزونها في أسرع وقت ممكن دون انفاق الكثير من المال في العراق . وشكا عراقيون آخرون

قائلين انه في الوقت الذي كان فيه الزوار سابقاً ينثرون المال في كل خان ، فانهم يقطعون الرحلة الى كربلاء الآن بالقطار ثم الى النجف بسيارة أجرة دون أن يتوقفوا في أي مكان على الطريق . وفي حالات كثيرة كان الزوار القادمون من عمق الأراضي الايرانية على ظهور الدواب ، يُجبرون على تركها في كرمنشاه او خانقين حيث يُعتنى بها حتى عودة أصحابها . كما ان المسؤولين الايرانيين كانوا يدققون في ما يحمله الزوار من مال على الحدود ولا يسمح لأي منهم الا بادخال الحد الأدنى الكافي لزيارة قصيرة في العراق . وفي السنوات اللاحقة فرضت الحكومة الايرانية كذلك قيوداً على ما يأخذه الزوار من سجاد وبضائع أخرى يبيعونها في العراق لتغطية تكاليف الزيارة(١٨) . وقد حد هذا من العادة المتبعة بين الكثير من الزوار الايرانيين في الجمع بين الزيارة وتجارة التجزئة بمنتوجات بلدهم .

وفي السنوات الواقعة بين ١٩١٩ و ١٩٢٤ بذل البريطانيون والحكومة العراقية جهوداً جادة لتنظيم الزيارة . فلقد اشتُرط على جميع الزوار ان يحملوا جوازات سفر ، وثُبتت رسوم لتاشيرات الدخول وصدرت أنظمة صحية واعيد فتح محطات الحجر الصحي وحددت فترة اقامة الزوار في العراق بشهرين الى ثلاثة أشهر(١٩) . وانجز بناء ثلاثة خطوط لسكة الحديد وتم تحسينها بين ١٩٢١ و ١٩٢٣ وهي : خانقين - بغداد والبصرة - بغداد والهندية - كربلاء . واضيف بعد سنوات خط أخر هو خط كربلاء - جُميمو الذي يمر عبر النجف . وكان قسم كبير من الخدمات التي توفرها هذه الخطوط يلبي حاجات الزوار الايرانيين والهنود (٢٠) . وفي عام ١٩٢٥ بدأت خطوط السكك الحديدية العراقية تبيع التذاكر للزوار في ايران والهند . وخلال السنوات ١٩٢٦-١٩٢٧ و ١٩٢٧-١٩٢٨ و ١٩٢٨-١٩٢٩ ، باعت الشركة ١٩,١٦٠ و ٤٧,٢٥٩ و ٧٥,٤٤٧ تذكرة زهيدة الكلفة ، على التوالي ، في الهند بالدرجة الرئيسية . وفي هذه السنوات كانت بطاقات للبقاء فترات أطول أيضاً تباع في البلدين لتمكين الزوار من القيام بعدة زيارات .

وبلغت أعداد هذه البطاقات ٥٣٢٢ و ٤٠٦١ و ٥٣٧٦ بطاقة على التوالي . وفي حين ان ادخال نظام نقل أسرع وبيع تذاكر زهيدة الثمن اجتذبا نسبة كبيرة من الزوار الايرانيين والهنود الى السكك الحديدية العراقية فان الخدمات التي توفرها الشركة امتصت القسم الأعظم من تكاليف نقل الزوار التي كان السكان المحليون يستفيدون منها في السابق[٢١] .

وفي السنوات الواقعة بين ١٩٢٧ و ١٩٢٩ شن رضا شاه حملة ضد كل التقاليد «الشعبية والبالية» في الاسلام الشيعي . وكان هذا جزءاً من سعيه الى توطيد أركان حكمه بعد تربعه على العرش في عام ١٩٢٦ . وفي تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٢٨ ذهب الشاه الى قم حيث ضمن من خلال اللجوء الى التهديدات والاعتقالات وضرب اثنين من العلماء حتى الموت ، صدور «فتاوى» من بقية العلماء تمنع من بين ماتمنعه ، زيارة مدن العتبات المقدسة[٢٢] . وفي كانون الأول / ديسمبر كشف وزير البلاط تيمور تاش للوزير البريطاني في ايران ان الزوار الايرانيين لن يسمح لهم ، في المستقبل ، بتضييع أشهر في مدن العراق المقدسة . وأوضح للوزير البريطاني ان هذه السياسة ليست موجهة ضد العراق ، وانها تُنفذ بما يخدم مصالح ايران[٢٣] .

وفي ١٩٢٧-١٩٢٩ فرضت الحكومة الايرانية قيوداً جديدة على الزيارة الى مدن العتبات المقدسة وعلى منح التأشيرات للايرانيين الذين يرغبون في زيارة العراق . وكانت هذه القيود جزءاً من سياسة عامة تبلورت في السنوات اللاحقة لاضعاف الوشائج التي تربط ايران بمدن العتبات المقدسة . واستخدم المسؤولن الايرانيون «قانون الجنسية العراقي» الوشيك الذي اعتبرته الحكومة الايرانية موجهاً بصفة خاصة نحو اضعاف الجالية الايرانية الكبيرة في العراق ، ذريعة لتقييد الزيارة . وفي وقت لاحق من عام ١٩٢٧ منعت الحكومة سفر الايرانيين الى العراق متذرعة بتفشي مرض الكوليرا في البصرة وسوء معاملة الزوار على أيدي مسؤولي الجمرك العراقيين

والحجر الصحي والرسوم العالية المفروضة على الزوار . وابتداء من عام ١٩٢٨ رفضت الحكومة أيضاً السماح للايرانيين الذين يرغبون في الحج الى مكة ، بالتوجه الى الحجاز عن طريق العراق . وأسفر ذلك عن تحويل حركة المرور عن طريق النجف - المدينة المنورة الذي كان الزوار الايرانيون يستخدمونه تقليدياً بعد زيارتهم مدن العتبات المقدسة ، وتعين على الكثير منهم ان يتوجهوا الى الحجاز عن طريق باكو وباطوم والقفقاس أو عبر اسطنبول أو حتى بالمراكب عبر بومباي . وعلى اثر ذلك أخذ الكثير من الحجيج يشكون بسبب الصعوبات التي يواجهونها والنفقات التي يتحملونها طيلة الرحلة . وجادلوا قائلين انهم في السابق ، خلال استخدامهم طريق النجف - المدينة المنورة ، كان لديهم من المال ماينفقونه في مدن العتبات المقدسة ولكن القسم الأعظم من مالهم يُنفَق الآن في مدن أجنبية على الطريق(٢٤) .

واستمرت القيود الايرانية على الزيارة الى مدن العتبات المقدسة طيلة الثلاثينات والأربعينات والخمسينات تقريباً . وأضر انحسار زيارة الايرانيين التي كرستها احداث الحرب العالمية الثانية ، باقتصادي النجف وكربلاء . وحين دخلت القوات البريطانية ايران في أب/اغسطس ١٩٤١ وَرَد تقرير من العمارة بان المجتهدين في العراق لا يعتزمون دعم رضا شاه لأنه أوقف الزيارة فحرمهم من مصدر ربح وفير(٢٥) . وبعد الغزو الانكلو - سوفيتي لايران في العام نفسه ، عوَّل بعض الايرانيين على ان وجود القوات البريطانية يمكن ان يساعد في استئناف الزيارة الى مدن العتبات المقدسة التي قيدتها الحكومة الايرانية(٢٦) . ولكن حين تجددت حركة الزيارة قرب نهاية الحرب العالمية الثانية فرضت الحكومة الايرانية قيوداً شديدة على التحويل الخارجي للعملات . ويتضح من تقرير نائب القنصل البريطاني الذي زار النجف وكربلاء في تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٤٢ ان المدينتين كانتا تعانيان من ارتفاع تكاليف المعيشة وانقطاع تجارة الزيارة . والذين اعتبرهم الأشد تضرراً هم من كان رزقهم يعتمد على مداخيل ثابتة

يتسلمونها من الخارج أو من لا يملكون أرضاً أو من ليس لهم مصالح تجارية في العراق[٢٧] . ورغم ان الزوار الايرانيين عادوا الى زيارة مدن العتبات باعداد كبيرة خلال رئاسة مُصدق القصيرة للحكومة (١٩٥١-١٩٥٣) فيبدو ان عدد الزوار الايرانيين في السنوات اللاحقة لم يزد على بضعة آلاف في العام . وكان انحسار زيارة الايرانيين عاملاً كبيراً في الاخلال بالتطور الاقتصادي للنجف وكربلاء في ظل الحكم الملكي[٢٨] .

أن محاولة الحكومة الايرانية للضغط على العراق من خلال تقييد الزيارة ، لم تثبت جدواها . فان الدخل السنوي للحكومة العراقية من الزيارة كان على العموم واطئاً[٢٩] . ومع ازدياد عوائد العراق من الامتيازات النفطية وانتاج النفط ، تناقص ماكان يجنيه من ربح من حركة الزيارة كنسبة من اجمالي دخله السنوي . يضاف الى ذلك ان رغبة الحكومة العراقية كانت بالأساس تقليل الوجود الفارسي والهندي في العراق وتحويل التوجه الاقتصادي - الاجتماعي لمدن العتبات المقدسة نحو بغداد . وفي هذا الاطار لم تفعل القيود التي فرضتها الحكومة الايرانية على الزيارة سوى مساعدة الحكومة العراقية في تحقيق هذا الهدف . وأصبح بمقدورها الآن ان توجه اهتمامها حتى بسهولة أكبر نحو القضاء على الممارسة القديمة للزوار البؤساء الذين كانوا يغادرون بلدانهم بنية الاستقرار في مدن العتبات المقدسة . ويمكن تبيين الطريقة التي عولجت بها هذه القضية من حالة الزوار الهنود .

في عام ١٩٢٩ قُدر عدد الهنود في النجف وكربلاء بزهاء ٥٠٠٠ هندي . وكان مئات قليلة منهم فقط يعملون حرفيين وأصحاب متاجر . واتخذت الحكومة العراقية اجراءات متعددة للتعامل مع مشاكل الفقر المدقع وبحث الزوار عن عمل في مدن العتبات المقدسة . وكانت دلالات قانوني الاقامة والجنسية العراقيين الصادرين في ١٩٢٣ و ١٩٢٤ وقانون ١٩٣٥ الذي يمنع الأجانب في العراق من مزاولة مهن وحرف معينة ، قد نوقشت في الفصل الثالث . وتزامن اصدار تذاكر عودة زهيدة الثمن اشتُرط على الزوار

شراؤها في الهند قبل رحيلهم ، مع محاولات المسؤولين البريطانيين والهنود من أجل ان يثنوا الزوار بقوة عن مغادرة بلدهم دون موارد مالية كافية . وابتداء من عام ١٩٣٥ ، عندما منعت الحكومة العراقية كل الشعائر العامة في ذكرى عاشوراء ، فَقَدت زيارة العاشر من محرم الهامة (زيارة عاشوراء) الكثير من طابعها الحي . ونتيجة لذلك لم يتمكن الكثير من الزوار الهنود من أداء الزيارة الى كربلاء والنجف والكاظمين في اذار/مارس ونيسان/ ابريل من ذلك العام بمناسبة عيد الأضحى وعاشوراء(٣٠) . وكان الاجراء الأخر الذي اتخذته الحكومة العراقية تحديد موسم الزيارة بفترة لا تزيد على ثلاثة أشهر في السنة ، وهو اجراء استقبله الشيعة الهنود باستياء شديد(٣١) . وفي مناسبات مختلفة خلال ١٩٤٥-١٩٤٦ قدم الهنود مذكرات الى حكومتهم يشكون فيها من ان فترة الثلاثة أشهر المحددة للزيارة ، وتبدأ عادة من الأول من محرم ، فترة قصيرة جداً . كما احتجوا على ضآلة كمية المال والطعام والقماش التي يسمح للزوار بادخالها الى العراق وعلى ضرورة استحصال تاشيرة دخول(٣٢) .

لقد أثرت الاجراءات التي اتخذتها الحكومة العراقية على طبيعة الزيارة الى مدن العتبات المقدسة . وساهم دخول النقل السريع بين الهند والعراق في تقليص اقامة الزوار الهنود في المدن . اذ كان بمقدورهم زيارة العراق عن طريق البحر وبواسطة القطار والعودة الى الهند في غضون ثلاثة أسابيع . وأثرت هذه الاجراءات على كثافة زيارة الهنود لمدن العتبات المقدسة وأدت الى تناقص عدد الهنود في العراق . وتجلى ذلك في احصاء ١٩٣٢ الذي احتسب اجمالي عدد الهنود في العراق بـ ٢٣٦٢ هندياً فقط . وتضررت بتناقص عدد الزوار الهنود مصادر رزق الخدام الذين بعد انخفاض عدد الزوار الايرانيين ، أخذوا يتنافسون بشدة على كسب الزوار الهنود . والحق ان البطالة تفشت في النجف وكربلاء مع انتفاء الحاجة الى الكثير من الخدمات التي كانت تقدم تقليدياً للزوار في المدينتين(٣٣) .

وادى تاسيس الدولة الحديثة الى تنظيم وبقرطة الزيارة لمدن العتبات المقدسة . وأخذت الزيارة تستخدم أشكالاً حديثة من النقل الجماهيري وأُخضِعت لسياسات الحكومات العراقية والايرانية وأصبحت أقصر فترة وأكثر مهابة في طابعها . واستمر هذا الاتجاه بعد العهد الملكي وكان ملحوظاً بصفة خاصة خلال شطر كبير من السبعينات والحرب الايرانية-العراقية في الفترة ١٩٨٠-١٩٨٨ ، حين لم يُسمح للزوار الايرانيين بزيارة مدن العتبات المقدسة . ونتيجة لذلك فقدت النجف وكربلاء مصدراً من مصادر دخلهما الرئيسية ولم تعودا مكشوفتين لحضور فارسي كثيف مثلما كانت الحال في الماضي .

الزيارة الداخلية

كانت لزيارة الأضرحة في العراق وظائف سياسية - اجتماعية هامة ولم تقتصر على أضرحة الأئمة وحدها . وكما في مناطق أخرى من الشرق الأوسط فان عبادة الأولياء الموتى المحليين كانت سائدة في العراق . وكانت في أحيان كثيرة تفوق زيارة أضرحة الأئمة بحرارتها . وكان يعتقد بانه من خلال الزيارة وتلاوة الصلوات على الضريح وتقديم النذور يستطيع المتضرع ان ينال توسط وشفاعة الأولياء عند الله باسمه . وقد حددت قيم المجتمع الشيعي العراقي وتركيبه ، الشكل الذي كان يجري به تشخيص الأئمة والأولياء الآخرين والاعتراف بمناقبهم . وعلى غرار الأولياء في مصر والمغرب كان الأولياء في العراق تمثيلاً رمزياً لنظام كامل من الأشياء . وفي حين ان التبجيل أمام الأولياء كان يعكس صراع البشر مع واقعهم الاجتماعي فقد كان يساعدهم أيضاً في ادامة حياتهم اليومية والحفاظ على هويتهم الثقافية(٣٤) .

وسينصب اهتمامي لدى تناول الزيارة في العراق على أربعة أسئلة رئيسية : في أي مرحلة من تطور عشائر العراق يمكن ان يشخص المرء

بوضوح ممارستها لعبادة الأولياء ؟ ماهو الضوء الذي تسلطه توقعات رجال العشائر من الأئمة وكذلك من عبادتهم للأولياء الأموات الأخرين ، على القيم الاجتماعية والهوية الدينية لشيعة العراق ؟ ماذا كانت وظائف زيارة العتبات والأضرحة الأخرى ؟ ماهو أثر التغييرات التي حدثت في الزيارة الداخلية خلال الحكم الملكي ، على موقع مدن العتبات المقدسة والاتصالات بين المجتهدين والعامة ؟

لقد لوحظت شحة الطقوس الدينية بين المجتمعات البدوية العربية في شمال افريقيا واليمن وعُمان والجزيرة العربية[٣٥] . ولعل هذه السمة ، التي يمكن ان تُعزى في بعض أسبابها الى حقيقة ان الحياة في الصحراء تستحضر عموماً صور الطهرانية ، لا تتبدى بوضوح أكثر كما تبتدى في عبادة الأولياء . فقد لاحظ الويس موزيل (Alois Musil) خلال دراسته قبيلة الروالة ان البدو «لا يعرفون التواصل مع الأولياء وليس لديهم أولياء بالمرة» . وبهذا الصدد علق مايكل ميكر (Michael Meeker) قائلاً «ان عالم البدو في شمال الجزيرة العربية يبدو مقتصداً ورتيباً» . ولاحظت باتريشيا كرون (Patricia Crone) ان دين البدو يتجلى كدين «واقعي» . فان بدو الجزيرة العربية لم يكونوا يشاركون في حج المسلمين الى مكة ، وكان البدو في عمق الصحراء يحتقرون القبور المقدسة عند أهل الريف ويستهجنون عبادة الأولياء[٣٦] .

وكانت قبائل العراق الرحل تشترك بأوجه شبه عديدة في نمط حياتها مع نظيراتها قبائل الجزيرة العربية . فهي لم تكن ميالة الى التوجه نحو النجف وكربلاء في زيارة أضرحتهما ولم تكن تعلق اي أهمية دينية أخرى عليهما[٣٧] . وكانت قبائل العراق الرحل لا تعترف بان علي بن أبي طالب كان الخليفة الرابع أو الامام الشيعي الأول الا اعترافاً باهتاً والنظر اليه بدلاً من ذلك على انه شخصية مثالية . وأقامت صلة وثيقة بين علي وحياتها في الصحراء ، وكان معروفاً بينها بانه «راكب الميمون» .[٣٨]

وازدادت زيارة أضرحة الأئمة ومراقد الأولياء الأخرين كثافة منذ القرن

التاسع عشر مع توطن القسم الأعظم من قبائل العراق الرحل وتوجهها نحو الزراعة . واسفر انتقال القبائل من حياة الترحال الى حياة الاستقرار عن أزمة كبيرة تتعلق بالتنظيم السياسي - الاجتماعي بين رجال القبائل ، زادها تفاقماً تشظي الاتحادات القبلية وانحسار سلطة الشيوخ . وأوجد هذا بدوره حاجة ملحة الى خدمات الأولياء للتخفيف من وطأة انهيار النظام القبلي والتعويض عن انحسار السلطة المعنوية والسياسية للشيوخ . وأقام رجال العشائر بعد توطنهم صلات جديدة مع النجف وكربلاء فاعادوا تدريجياً من خلال ذلك بناء هويتهم الجديدة وبداوا يشاطرون أهل الريف نظرتهم الى المقدسات . وكما رأينا في الفصل الأول فان تشظي المجتمع القبلي ارتبط بانتشار السادة بين قبائل العراق المتوطنة . واذ كان السادة يؤدون وظائف دينية واجتماعية وادارية داخل القبائل ، فقد تمتعوا في أحيان كثيرة بمرتبة الأولياء الأحياء بين رجال القبائل . واستُكمِل عمل السادة كاولياء أحياء بتطور الزيارة الى أضرحة الأئمة وعبادة الأولياء الآخرين الأموات ، وهو موضوع اهتمامنا في هذا الفصل .

ورغم التغير الذي حدث في الوضع البدوي والديني لرجال القبائل فقد ظلت هناك استمرارية في قيمهم الاجتماعية والثقافية السابقة وبالتالي فان الصفات العربية للمروءة المثالية لم تفقد فاعليتها في حياتهم . ويمكن ملاحظة ذلك من الاستعارات والقيم والصور التي تنسب الى الشخصيات الرئيسية في الحكايات الفولكلورية لعشائر شيعية في العراق مثل عشائر المنتفق وبني خُچيّم وآل فتلة . يضاف الى ذلك ان عرب الأهوار الشيعة استمروا يعتبرون أنفسهم من البدو حتى أثناء الشطر الثاني من القرن العشرين . واذ كانوا يسمون أنفسهم العرب الأقحاح ، كانوا يفخرون أشد الفخر بالخطر والمعاناة مدعين تفوقهم على القرويين وأهل المدن . وكانوا يقدرون النسب تقديراً عالياً . وكانوا حساسين حساسية مفرطة حين يتعلق الأمر بالشرف ، ويردون الاهانة بسرعة(٣٩) .

وصوّرَ الدعاة الذين نشروا المذهب الشيعي بين العشائر في العراق ، الأئمة على انهم يتحلون بالصفات العربية في المروءة المثالية . واذ حاول الدعاة كسب رجال القبائل الذين يقدرون قيماً مثل الرجولة والشجاعة وعزة النفس والشرف والفروسية ، فقد أضفوا طابعاً دراماتيكياً على موقف الحسين البطولي خلال معركة كربلاء وأبرزوا شجاعة علي وبلاغته واستقامته ونمط حياته المتواضع . وصوروا علياً مستخدمين الشعر كذلك على انه صانع معجزات يمكن اللجوء اليه في الملمات :

ناد علياً مظهر العجائب
تجده عوناً لك في الغرائب .(٤٠)

لقد دخلت القيم الأخلاقية لعشائر العراق الشيعية في صميم عبادتهم للأولياء . فان «الحد الأدنى من الدين» الذي أثر به الاسلام الشيعي على العشائر المتوطنة ، تحول في العراق الى عبادة للأولياء كان منطلقها مروءة العرب المثالية . وبالنسبة لعرب الأهوار الشيعة لم يكن الأئمة أو الأولياء وسطاء عند الله عن مرتكبي الخطايا ، بقدر ماكانوا حماة الممتلكات والمحاصيل ، والمنتقمين من أصحاب الأيمان الكاذبة . ونالت صفات الأولياء هذه أسمى منزلة لها بين رجال العشائر عموماً في العراق وبالتالي فان زيارة أضرحة بعض الأولياء المحليين كانت ممارسة يشترك فيها رجال العشائر الشيعة والسنة على السواء(٤١) .

ويمكن معرفة بعض ماكان رجال العشائر ينتظرونه من الأئمة من تقارير ايرانيين فضلاً عن تقارير علماء سنة اتخذوا موقفاً نقدياً في وصفهم لزيارة العرب الى الأضرحة . فقد وصف أديب المُلك الذي زار العراق في ١٨٥٦/١٨٥٧ كيف كان العرب يطلبون من الحسين ان يشفيهم من امراضهم . ووصف الصوفي الايراني پيرزاده الذي زار كربلاء في حوالي

عام ١٨٨٨ ، زيارة رجال العشائر العرب خلال شهر محرم . وقد انتقدهم بيرزاده لنظرتهم الى الحسين على انه صانع معجزات يستطيع تحقيق الأماني الشخصية في هذا العالم . وعدَّد التماساتهم التي كانت تشتمل على تحسين المحصول والشفاء من الأمراض وانجاب الأولاد الذكور والعون على الأعداء . ويتضح من تقرير بيرزاده أيضاً ان الشعائر الدينية لرجال العشائر بمناسبة الزيارة كانت تختلف عن شعائر الجماعات الاثنية الأخرى الى حد اعتبرهم نَجَس . وانتقد بصفة خاصة عادة اختلاط الرجال والنساء وولوجهم القسم الداخلي من صحن الحسين معاً . وكانت هذه العادة لا تزال موجودة في الثلاثينات ، وانتقدها العلماء السنة والمجتهد الشيعي محسن الأمين الذي زار العراق في عام ١٩٣٣[٤٢] . وكان دخول القسم الداخلي من الضريح حيث يوجد القبر ، ينطوي في أحيان كثيرة على خطر ان يصبح القبر نفسه والشخص الذي يُعتقد انه مدفون فيه ، هدف التعبد .

وكان ولاء رجال العشائر المتوطنين للامام علي يستند ، كما أكد عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ، الى اعجابهم بعلي لما يتحلى به من صفات المروءة المثالية . ولم يكن رجال العشائر يؤمنون باحياء ذكرى وفاة علي أو الحسين بطريقة انفعالية ، ورأوا في موتهما هدف كل بطل[٤٣] . ويمكن معرفة ذلك أيضاً من الملاحظة التالية :

> «ان التعاليم «الرسمية» - كذا - (للاسلام الشيعي) لم تعد تمارس أي جذب على الجماهير . فهي تعيش وتتغذى على ذكرى أوليائها الذين لا تذكر صفاتهم الأخلاقية الا مانذر ، اذا ذكرت أصلاً ، ولكن مآثرهم في سوح القتال تشكل معيناً لا ينضب للحديث . اذ ما هي فائدة الله للمزارع ؟ لاشيء . وان يكون الله هو الرحمن الرحيم مالك يوم الدين الى الاسـ ٩٩ لا يهمه بالمرة ولا تأثير له على حياته اليومية . ولكن منزلة

علي أو الحسين والطريقة التي قاتلا بها والضربات التي ضرباها والمذبحة التي نفذاها بمفردهما وسيول الدم التي خطّت طريق مرورهما مخترقين قطعان الأعداء - هذه هي الأشياء التي يفهمها الناس . فهنا توجد شخصيات انسانية طبيعية تعبر عن كمال الأوصاف ذاتها التي يتحلى بها الناس أيضاً : الصمود الجسدي والشجاعة في القتال... . الجَلَد والصبر في المعاناة ، الأمر الذي يتصف به كل رجال القبائل» .[٤٤]

ان هذا النوع من التبجيل الذي يؤكد الصفات الجسدية للأئمة ، كان يعكس ضآلة تأثير الصوفية بين سكان الريف الشيعة والعشائر الشيعية في العراق . فالصوفية لم تنتشر بين الشيعة في العراق ولاقت اعترافاً أوسع بين السنة أو الجماعات المتطرفة الشيعية الهامشية من الناحية العددية مثل «الشَبَك» ذوي الأصل التركي . وكانت الآثار البكتاشية والنقشبندية التي يمكن العثور عليها في مدن العتبات المقدسة في أوائل القرن العشرين ، نتيجة تأثيرات عثمانية سنية[٤٥] . ويبرز التأثير المحدود للصوفية على الشيعة في العراق لدى المقارنة مع المجتمع الايراني حيث كان حضور الصوفية قوياً جداً طيلة ٥٠٠ عام على الأقل . ولعبت الصوفية دوراً أكبر بين الزوار الايرانيين ، وبالتالي فان اتصالهم بالأئمة خلال الزيارة كان في أحيان كثيرة ذا طابع يختلف من الأساس عن طابع اتصال رجال العشائر العرب بهم . فلقد عمل الايرانيون على اعلاء الأئمة الى مرتبة سماوية فوق الطبيعة ، وكانوا يعبرون الحدود بين البشري والالهي بسهولة أكبر من رجال العشائر . والحق ان الايرانيين قطعوا شوطاً ابعد بكثير نحو تأليه الأئمة معبرين عن قوة الجذب الجماهيرية القوية للمتصوفة في مجتمعهم[٤٦] .

والى جانب أضرحة الأئمة كانت هناك أماكن مقدسة وقبور أخرى للأولياء

في مناطق مختلفة من العراق ، أبرزها تلك المرتبطة بأفراد عائلة الأئمة (انظر الملحق رقم ٢) . ويحكى ان الأحلام والرؤى كانت تقود الى ظهور بعض القبور في جنوب العراق ، وهي ممارسة لربما اتسعت بعد توطن المشائر وتشيعها . وهكذا شُخِّص في منتصف القرن التاسع عشر قبر نسب الى صكبان الذي يفترض بانه نجل الامام السادس جعفر الصادق ، في الهندية . وشُخصت قبور قرب النجف حتى في وقت متأخر من النصف الأول لهذا القرن[٤٧] . والحكاية التالية تلقي مزيداً من الضوء على طريقة الاعتراف بقبور الأولياء وتطويرها الى مواقع للزيارة . اذ يقال انه في أواخر ثمانينات القرن التاسع عشر أكد العالم مرزا حسين نوري مجدداً ان سيد محمد هو نجل الامام العاشر . وأعيد بناء قبر صاحب العلاقة الذي كان قد تداعى قبل ذلك التاريخ ، وغُطي بالنحاس . وجاء في تقرير كتب عام ١٩١٧ ان عائلةً من حوالي ٣٠ شخصاً كانت تعتني بالقبر وتعيش على هبات الزوار[٤٨] .

واجمالاً كانت خمسة قبور للأولياء تتسم باهمية خاصة . وكانت هذه حسب الأهمية : قبر العباس ، نجل الامام علي وأخ الحسين غير الشقيق ، في كربلاء ، وسيد محمد ، نجل الامام العاشر ، قرب بَلَد ، وعبد الله وهو أيضاً من أبناء علي ، جنوب قلعة صالح ، وعلي الشرقي ، الذي كان يُزعم بانه شقيق الامام الثامن ، في الكميت ، وقبر علي اليثربي ، الذي كان يُزعم بانه ابن الامام السابع ، قرب بدرة[٤٩] . وكانت هذه القبور التي يُعتقد ان لها صفات خاصة ، يؤمها السكان المحليون حيث يقطعون العهود ويقدمون النذور .

وكان رجال العشائر في العراق يحترمون الأولياء الأموات معتقدين انهم يمتلكون معارف متفوقة وخاصة قوة الكشف عن الكاذب . ويمكن التعرف على اضطلاع الأولياء بدور الضمير لرجال العشائر المتوطنين من نشاطات هؤلاء الاقتصادية - الاجتماعية . فان القَسَم باسم احد الأولياء كان يلعب دوراً مركزياً في التعامل اليومي بين رجال العشائر العراقيين وبينهم وبين سكان المدن . وكان القَسَم يضفي صلاحية على الاتفاقات الشخصية والعقود

التجارية . وكان اختيار الولي الذي يُقسَم باسمه يعتمد على طبيعة وأهمية العقد أو الصفقة ذات العلاقة . فان القَسَم باسم العباس الذي أصبحت شخصيته محط اعجاب رجال العشائر كان أثقل وزناً بينهم من القَسَم باسم الرسول أو الأئمة(٥٠) . وأصبح العباس يُعرف بين رجال العشائر باسم «أبو رأس الحار» ، لاشتهاره بسرعة انتقامه . وكان رجال العشائر يعتقدون ان الرسول والأئمة لن يلحقوا أذى بمن يغامر بالقسم كذباً باسمهم لأنهم معصومون . ولكن العباس لم يكن معصوماً . وكان القسم باسمه أكثر كل أنواع القسم الأخرى الزاماً ، كان قسماً يخاف عربي الأهوار ان يحنث به خشية ان تنزل به أو بعائلته مصيبة عظمى لا تمهله . والحق ان في سقف مسجد العباس يعرض الرأس المقطوع لرجل يُعتقد بانه طار نتيجة أدائه قسماً كاذباً باسم العباس(٥١) .

يساعد انهيار النظام القبلي في تفسير المكانة العليا والدور الذي أصبحت شخصية مثل العباس تلعبه بين رجال العشائر المتوطنين . فازاء سلطة الشيخ السياسية والمعنوية كانت عبادة العبّاس تعبر عن بحث رجال العشائر عن شخصية أبوية جديدة توفر السلطة والقيادة . ومن هذا المنظور كانت زيارة رجال العشائر لضريحه تعني الذهاب الى حيث توجد السلطة والقوة . ذلك ان علاقات الراعي والرعية التي كانت جزءاً لا ينفصل من حياة القبائل أُدخلت في عبادة الأولياء في العراق . وهكذا كانت الصورة التي نُسبت الى بعض الأولياء تعكس وظيفتهم كرعاة وحماة ووسطاء موجودين دائماً في حياة الناس . وفي حالة العباس ترسخ ذلك بابتدام تقاليد أبرزت قدراته الجسدية وصوّرته في صورة الفارس المثالي بشهامته . ولكن علاقة رجال العشائر بالولي كانت تتجاوز الخصائص الجارحة للعلاقات الطبيعية اليومية بين الراعي والرعية لأن الولي ليس شيخ عشيرة ولا غاصباً ويمكن النظر الى عبادة رجال العشائر له ، الشبيهة الى حد ما بعبادة بعض القديسين في المسيحية اللاتينية كما درسها بيتر براون (Peter Brown)

على انها شكل من أشكال العمل أو التقوى ، ضروري لأحوالهم المعيشية اليومية . فلقد اعتُمِدت عبادة القديسين لتمكين الناس من استيضاح مناظرات ملحة ، يمكن ادارتها ، ومكتومة ، حول طبيعة السلطة في عالمهم .وكان بحثهم عن علاقات مثالية مع شخصيات مثالية يمكّنهم من معاينة العلاقة بين السلطة والعدالة كما تمارس من حولهم[٥٢] .

وحاول العلماء والمجتهدون في العراق ، بتشجيعهم زيارة أضرحة الأئمة ، ان يستخدموا الدين لايجاد تنظيم أو كيان سياسي بين رجال القبائل المتوطنين . وسعوا الى التأكيد على اتصال مدن العتبات المقدسة بعمق الأراضي التابعة لها وتحفيز التفاني الديني بين رجال العشائر المتشيعين وزيادة الاحساس بتضامن الشيعة ووحدتهم كجماعة . وكانت زيارة أضرحة الأئمة عند الكثير من رجال العشائر ، تعويضاً عن الحج الى مكة . ولم يكن رجال القبائل متزمتين في ممارساتهم الدينية حيث كانوا نادراً ما يلتزمون بأداء الصلاة أو صوم رمضان ، ولكنهم أصبحوا يعتبرون زيارة أضرحة علي والحسين والعباس طقساً من الطقوس المقدسة . وكانوا يدخرون المال لزيارة هذه الأضرحة وكان الزائر العائد من زيارته اليها يعتبر تقياً بين أقرانه من رجال العشائر[٥٣] . ان تجربة شيعي من عرب الأهوار روى في أوائل العشرينات كيف أثرت زيارته لكربلاء فيما بعد على مركزه الاجتماعي وصورته الذاتية نفسها ، تجربة تستحق الذكر :

«عدنا... وأقامت عشيرتي هوسة (استقبال صاخب) حيث أُطلق رصاص البنادق في الهواء . ومن باب المزاح ، لأنني كنت في كربلاء النائية ، دعاني أحد أعمامي بالحجي ، فلازمني هذا اللقب رغم اني طيلة غيبتي هذه لم تطأ قدمي مكة البعيدة . وهكذا عندما بدأت التعامل خارج الأهوار في السنوات التالية ، أصبح واضحاً لي ان هذا اللقب كان يجلب

لـي الاحتـرام وقدراً اكبر مـن الاعتـبار أيـنما ذهبـت . وبجـرأة دعوت نفسي حجي... والله ، حتى أنا نفسي كنت أحياناً أصدق باني اديت فريضة الحج (الى مكة) .»[٥٤]

وكانـت طقوس الـزيارة والاحـتفاء الجماعـي بها توفر تـجربة مـشتـركة ضـروريـة لـلحفـاظ عـلـى الـديـن الـمـنظم والـنـسـق الـقـائـم من الـشـبـكـات الاجتماعية . وكانت زيارة ضريح الامام تمنـح رجل القبيلة احساساً بالقبول . فهو الآن شيـعي بتـعبـده وان كان بدوياً بولادتـه . وكان تـاكيد الـزيارة عـلى تواريـخ محـددة من الـسنـة يجمـع الـنـاس من عـدة مجتـمعـات متـقاربـة في تظـاهرة مـشحـونة بـالعاطـفة تـعبيراً عـن وحدة الهـدف . واستـغلـت الـنجف وكربلاء بـصفة خاصـة هذا الأمر لتمـييز أضرحـتهما كفـاية خاصة مـن الزيارة . الحق انه عندما كانت الزيارة تبلغ ذرى استـثنائية كانت المدينتان قادرتين على ادامة عـبادة لعملية الـزيارة عمادها التجـربة المستمدة مـن الوقوع في غمرة الاحتفـال الجماهيري . وكانـت هذه الـوظيفة التي تـؤديهـا زيـارة النجف وكـربلاء تـشبـه الزيـارات السنـويـة الثـلاث الـتي كـان الاسرائـيليـون الـقدامـى يؤدونها الـى المعبد فـي القـدس بمناسبةعـيد الفصح اليهـودي وشافـوعوت وسـوكوت . وكـان مـن الأهداف الـرئـيسـيـة لهـذه الـزيارات تـعزيز الـتـضامـن الديـني والاجتماعي بين يهود اسرائيل القديمة[٥٥] .

وكانت زيـارة واحدة على الأقـل ، تجري في الـنجف بمـناسبة عـيد رأس السنة الفارسيـة الجديدة ، (نوروز) ، تـرتـبط ارتـباطاً وثـيـقاً بالدورة الزراعية السنويـة . ومن هذه الناحية كانت تشبـه مهرجان الزيارة الاسرائيلية القديمة «شافوعوت» بـمناسبة انتـهاء موسم الشعير وبداية حصاد الـقمح[٥٦] . ولم يكن رجال القبائل العرب يحتفلون بنوروز كعيد فارسي مثلما كان يحتفل به أقـرانهـم فـي الديـن مـن الـفرس فـي الـعراق . فـلـقد كـان نوروز عـند رجـال القبائـل رمزاً يعبر عن اليوم الأول مـن موسم الربيع وبدايـة دورة جديدة من

النشاطات الزراعية الرعوية . وكانت هذه المناسبة تبعدهم عن مهنهم الاعتيادية . وكانوا يحتفلون بهذا اليوم بتنظيم سباقات الخيل وارتداء الملابس الجديدة وكذلك زيارة الأضرحة(٥٧) .

وقبل الحرب العالمية الأولى كانت الزيارة الناجحة قادرة على اجتذاب ١٥٠ الف زائر أحياناً الى كربلاء أو النجف غالبيتهم من سكان الريف والعشائر . وهكذا كانت الحال خلال عيد الغدير ومهرجان مرفة في ١٩١٨و١٩١٩ على التوالي(٥٨) . ولكن توافد السكان المحليين على مدن العتبات المقدسة انحسر في السنوات اللاحقة بسبب ظهور الدولة الحديثة والهجرة على نطاق واسع من الجنوب الشيعي الى بغداد والانخفاض النسبي في سكان النجف وكربلاء وكذلك تزايد التعليم فضلاً عن تغير قيم الشيعة في ظل الحكم الملكي . واستمر انخفاض توافد الزوار على النجف وكربلاء بعد عام ١٩٥٨(٥٩) .

وعمل الانحسار في كثافة الزيارات ، على تشديد المنافسة القوية تقليدياً بين مدن العتبات المقدسة من أجل كسب الزوار المحليين حيث كانت كل مدينة تحاول ابراز المزايا الفريدة لأضرحتها . وهكذا كان العلماء في النجف وكربلاء والكاظمين يبذلون جهوداً كبيرة مع دنو أيام الزيارة لاجتذاب الزوار الى أضرحة مدنهم . وكانت القصص والشائعات تنتشر في أنحاء مختلفة من العراق عن زوار مشوهين زاروا الأضرحة فعولجت عاهاتهم بقدرة خارقة . ويكفي مثال واحد من معجزة يفترض بانها حدثت في مرقد الامام موسى الكاظم في الكاظمين . ففي أواخر تموز/ يوليو ١٩٢٨ قيل ان سيداً مكفوفاً ومسناً دخل الضريح ولامس قبر الامام ثم ارتدَّ على حين غرة صارخاً بانه استرد بصره . وقد أحاط به على الفور حشد كبير من الناس ونُزعت ملابسه من الخلف بأيدي أشخاص كانوا متلهفين على أخذ قطع من لباسه يحتفظون بها ذخراً . وثلاثة مرات أُلبِس ثياباً جيء بها على عجل من السوق وفي كل مرة كان الحشد المتجمع يجرده منها . وأخيراً أبعده العلماء من الناس

وارسلوه الى بيته خشية ان يصاب الرجل نفسه بأذى . وقام كثير من الناس بزيارة هذا السيد فيما بعد . وأبلغ زواره انه صُرف من مستشفى ببغداد قبل عدة أشهر على أساس ان لا علاج لفقدان بصره . وبعد أن يأس من معونة البشر توجه الى الضريح طالباً الرحمة من العناية الربانية . وعندما لامس الضريح اخترق عينيه نور باهر وسمع صوتاً يقول : «عد! فقد عاد بصرك» . وتراجع السيد مرهوباً وحين أدرك انه يستطيع ان يرى أعلن المعجزة لمن كانوا حوله . ورغم ان سجلات المستشفى لم تؤكد اجمالاً رواية السيد عن صرفه لتعذر علاجة فان قصة المعجزة نالت قدراً من الصدقية الشعبية(٦٠) .

وكانت دعاية العلماء في النجف وكربلاء ، كما تجلت في عام ١٩٣٢ ، تبين ما بلغته المنافسة من شدة بين المدينتين . وكانت زيارة الأربعين بمناسبة مرور اربعين يوماً على مقتل الحسين في معركة كربلاء ، هي الأكبر بين الزيارات السنوية السبع المخصصة لكربلاء وفق التقاليد الشيعية . وقبل زمن من زيارة ١٩٣٢ تعرض شيعة الفرات الى دعاية تحثهم على القدوم الى النجف بمناسبة زيارة الأربعين بدلاًمن التوجه الى كربلاء . وقيل من باب الجدال ان جذع الحسين وحده الذي دفن في كربلاء ولكن رأسه مدفون في النجف . وعلى اثر ذلك قام غالبية السكان بزيارة النجف في ذلك العام . وأعقب ذلك اصدار منشورات من كربلاء تحث الناس على العودة الى زيارة هذه المدينة . وكما يتضح من عنوان المنشور فقد رُفعت اهمية زيارة الأربعين الى مستوى الفرض الديني المطلوب من كل المسلمين الشيعة :

«كنتم خيرّ أمة أخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر .»(٦١)

«... فهذه زيارة الأربعين مخصوصة كربلاء من أول عام

استشهد فيه الامام علي عليه السلام... وهذا جميع علماء الأفاق ولا سيما النجف الأشرف وجميع أهل الدين التزامهم بزيارة الأربعين وجدهم في حضور كربلاء عادة مستمرة زيادة على الف من السنين حتى انه كان جميع أهل النجف من الخاص والعام يحضرون بمواكبهم في كل عام كسائر الأنام فما عدا مما بدا... وكيف يبدع في الشريعة ولماذا تبدل الشيعة مخصوصة الأربعين وزيارة كربلاء بالرواح إلى النجف مع أن أخذه زيارة مخصوصة تشريع محرم بالأدلة الأربعة وضرورة المذهب ؟... وهذه مكيدة شيطان (إن كيد الشيطان كان ضعيفاً) فلا ينسد طريق قبر الحسين (ع) ولا يترك مزاره ولا يدفع زواره...»(٦٢)

ولعل الانخفاض في عدد زوار كربلاء قد تأثر بحادثة وقعت خلال زيارة الأربعين لهذه المدينة في عام١٩٢٩ عندما اشتبكت مجموعتان من الكاظميين والنجف في صدام عنيف أحيا عداوة قديمة بين المدينتين . وعلى اثر ذلك حُرمت كربلاء حتى وقت متاخر هو سبعينات هذا القرن من الكثير من الزوار القادمين من النجف لأن النجفيين عزفوا عن زيارة المدينة بعد تلك المعركة . يضاف الى ذلك ان الكثير من السكان في عمق الأراضي التابعة للنجف قد شُجِّعوا على قصر زيارتهم السنوية الى كربلاء على زيارة الأربعين وزيارة ضريح علي في النجف في مناسبات مثل ذكرى وفاة الرسول محمد(٦٣) .

وعمل تأسيس الدولة الحديثة في العراق على ابراز الوظيفة السياسية للزيارة . فلقد حاول العلماء والمجتهدون ، بالدعاية لزيارة أضرحة الأئمة ، ان يعززوا الموقع السياسي للنجف وكربلاء ازاء الحكومة في بغداد . وكما رأينا في الفصلين الثاني والثالث فقد سعى العلماء والمجتهدون في مناسبات

مختلفة الى استغلال الزيارة لتعبئة الأهالي للعمل السياسي من خلال استخدام الرموز الدينية . وتجلى هذا بوضوح في رمضان ١٩٢٠ عندما مهدت زيارة كربلاء طريق الاتصال والتنسيق بين المجتهدين وشيوخ العشائر ، وبين الشيعة والسنة قبيل الثورة . ولكن بعد قيام الحكم الملكي أثبتت محاولات العلماء والمجتهدين لاستخدام الزيارة كأداة ضد الحكومة ، فشلها في أحيان كثيرة بسبب افتقارها الى دعم غالبية الشيوخ الكبار . واتضح هذا خلال مؤتمر كربلاء الذي عقد بمناسبة زيارة ١٥ شعبان ١٩٢٢ قبيل نفي مهدي الخالصي ورحيل غيره من المجتهدين الكبار الى ايران . وأثبتت الحكومة في السنوات اللاحقة قدرتها على ترويض غالبية الشيوخ الكبار والتقليل الى الحد الأدنى من فاعلية الزيارة كأداة لاستثارة معارضة ضد الحكومة في العراق .

لقد عززت زيارة الأجانب والزيارة الداخلية لمدن العتبات المقدسة موقع الاسلام الشيعي في العراق طيلة ما يربو على قرن من الزمان . وفي حين ان زيارة الأجانب أدت الى توثيق صلات النجف وكربلاء الاقتصادية - الاجتماعية مع ايران فان الزيارة الداخلية أصبحت مرتبطة بعملية تكوين مجتمع شيعي عراقي من خلال اقامة صلات اقتصادية - اجتماعية ودينية جديدة بين الجماعات القبلية المتوطنة ومدن العتبات المقدسة . وقد رد تأسيس الدولة الحديثة هذه الاتجاهات على أعقابها مؤدياً الى تناقص زيارة الأجانب والزيارة الداخلية بدرجة كبيرة فضلاً عن اضعاف صلات المدن المقدسة بعمق الأراضي التابعة لها وبايران .

وازداد الأثر السلبي الذي تركه هذا التطور على وضع النجف وكربلاء مع انحسار حركة الجنائز من ايران الى مدن العتبات المقدسة في العهد الملكي .

هوامش الفصل السادس

١- للاطلاع على تفاصيل انظر: Yitzhak Nakash, "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century," SI 81 (1995): 5-16.

٢- محمد رضا المظفر، عقائد الامامية، الطبعة الثانية (القاهرة، ١٩٦١/١٩٦٢)، ٩٣؛ Mahmoud Ayoub, Redemptive Suffering in Islam:A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism (The Hague, 1978), 181-82, 188; موسى الموسوي، الشيعة والتصحيح: الصراع بين الشيعة والتشيع (القاهرة، ١٩٨٩)، ٩٣.

٣- للاطلاع على المزايا التي تنسب الى زيارة الأئمة وأضرحتهم انظر: مرزه المهدي الحسين الخراساني، معجزات وكرامات أئمه آثار (طهران، ١٩٤٩)؛ حسين البراقي النجفي، الدرة البهية في فضل كربلاء وتربتها الزكية (النجف، ١٩٧٠)؛ عبد الحجة بلاغي، تاريخ نجف اشرف وحيره (طهران، ١٩٤٩/١٩٥٠)، ٢٠-٢٥.

4- J. G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf 'Oman and

Central Arabia, 2 vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-15), 1, 2: 2358, and 2A: 813, 818; Government of Iraq, Dept. of Health Services, Report of the Inspector-General of Health Services for 1923-24, CO 696/5; Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2.

5- Victor Turner and Edith Turner, Image and Pilgrimage in Christian Culture (New York, 1978), 4, 14-15, 34-35, 36-37; Victor Turner, "The Center Out There: Pilgrim's Goal," HR 12 (1973): 192, 195; Peter Brown, The Cult of the Saints, its Rise and Function in Latin Christianity (Chicago, 1981), 86-87.

6- Great Britain, Administration Report of the Hilla Division for the Year 1919, FO 371/6348/99.

٧- مسالة القبور والمشاهد مند الشيعة : مناظرة بين عالم شيعي وعالم سني ، المنار ٢٨ (١٩٢٧) : ٣٦٥ .

8- Thomson to Derby, 30 September 1875, FO 60/373, cited in Charles Issawi, The Economic History of Iran, 1800-1914 (Chicago, 1971), 129.

٩ - اديب المُلك ، سفرنامه' اديب الملك بعتبات (دليل الزائرين) ١٢٧٣ هـ .ق . (طهران ، ١٩٨٥/ ١٩٨٦) ، ١١٣- ١١٤ ؛ حاجي پيرزاده ، سفرنامه' حاجي پيرزاده ، تحقيق ، حافظ فرمان - فرمايان ، جزءان (طهران ، ١٩٦٣) ،

Report of the Protector of British Indian ١: ٢١١، ٢٢٢،
Piligrims, 1929, CO 730/159/2.

10- Lady E. S. Stevens Drower, By Tigris and Euphrates (London, 1923), 37. يقدم بيترز الذي زار النجف وكربلاء في عام ١٨٩٠
John Peters, Nippur or Explorations تقريراً أسبق عن هذه الخدمة؛
and Adventures on the Euphrates, 2d ed (New York, 1898), 316.

11- Juan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," IS 18 (1985): 18; idem, Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859 (Berkeley, 1988), 29-31.

12- Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Political Analysis" (Ph.D. diss., Harvard University, 1991), 95; Lorimer, Gazetteer, 1, 1B: 1513-14; Issawi, Economic History of Iran, 129.

13- Edmund Candler, "Pilgrimage to the Shrine at Najaf, Arabia," MW 9 (1919): 88; Administration Reports of the Baghdad Wilayat, 1917, CO 696/1; Great Britain, Naval Intelligence Division, Iraq and the Persian Gulf, September 1944, 536.

14- Administration Report for the Shamiyya Division, 1919, CO 696/2; Office of the Civil Commissioner, Baghdad, 12

September 1919, FO 371/4151/147630; Annual Administration Report of the Health Service Dept. for 1920, CO 696/3.

15- Report of the Inspector-General of Health Services for 1923-24, CO 696/5; Report on the Work of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2; Annual Administration Reports of the Dept. of Health Services for 1919-28: CO 696/3; CO 696/4; CO 696/5; CO 696/6.

16- Intelligence Report no. 14, 9 July 1925, FO 371/10833/4813; Report on Iraq, 1920-25, CO 730/77/37753.

١٧- «العراق»، العرفان ١٠ (١٩٢٤): ٦١٦، Special Service Officer, Baghdad, 30 December 1924, Air 23/454.

18- Intelligence Reports nos. 23 and 24, 12 and 26 November 1925, FO 371/10833/7276 and CO 730/80/57326; Report by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1925; Administration Report of the Iraq Railways for the Year Ending March 1931, CO 696/7; Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/27.

19- British Consul, Kirmanshah, to Civil Commissioner, Baghdad, 26 April 1919, FO 248/1258; The Residence, Baghdad, 16 February 1922, CO 730/20/10675. See also The Iraq Residence Law of 1923 in Reports by Her Majesty's

Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1925; Annual Reports of the Dept. of Health Services, 1921, 1922, and 1923-24, CO 696/4 and CO 696/5.

20- Report by Her Majesty's High Commissioner on the Finances and Administrative Condition of Iraq for October 1920-March 1922; Report on the Administration of Iraq, The Iraq Railways, April 1922-March 1923, CO 730/57; Naval Intelligence Division, Iraq, 578.

21- Administration Report for Iraq, The Iraq Railways, 1925-26, CO 730/96/21564; Administration Reports for the Iraq Railways for the Years Ending March 1928 and 1929, CO 696/6 and CO 696/7; Administration Report of the Iraq Railways for the Year Ending March 1930, CO 696/7.

22- Special Service Officer, Baghdad, 21 December 1928, Air 23/124.

23- Clive to Chamberlain, No. 12, Tehran, 22 December 1928, FO 416/84.

24- Persia, Annual Report, 1927, FO 416/113; Enclosure no. 1 in Tehran Despatch No. 132 to His Majesty's High Commissioner Baghdad, 6 May 1927, CO 730/117/5; Clive to Chamberlain, no. 286. Tehran, 4 May 1928 and Intelligence Summary no. 16 for the Period Ending 4 August 1928,

Enclosure in no. 49, FO 416/82; Intelligence Report no. 18, 29 August 1928, FO 371/13027/4495.

25- Report from 'Amara for the Period Ending 28 August 1941, FO 838/1.

26- From Tehran to Kermanshah, 28 September 1941, FO 371/27156/7177.

27- Report on Najaf and Karbala by Vice-Consul Bagley, Baghdad, 22 February 1943, FO 624/33/537.

28- From Ambassador, Baghdad, to the State Department, 10 March 1953, USNA, 787.11/3-1053; Troutbeck to Eden, 16 October 1953 , FO 371/104666/1016-57.

29- Enclosure 3 in no. 1, Memorandum on the Persian Complaints against Iraq, FO 371/12274/3908.

30- Report on the Work of the Indian Section of the British Consulate at Baghdad for 1935, Government of India, Foreign and Political Dept., NAI, file 551-G/1936.

31- Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2; Government of India, External Dept.,

Proceedings nos. 1-3, 1937, NAI, file 105-N/37; Iraq, Annual Reports, 1937 and 1938, FO 371/21856/794 and FO 371/23214/932.

32- See, for example, From President, The Insa-Ashari Federation, Bombay, to the Secretary of the Goverment of India, 10 December 1945; From Mohamed Ali D. Nasser, Manekia Chamber, Bombay, to N. B. Khare, Member of the Government of India, Commonwealth Relations, 14 December 1945, Government of India, External Affairs Dept., NAI, file 17 (13) M.E.; From Khan Bahadur Haji Hasanally P. Ebrahim, Vice President, Faiz-i-Panjestani (Pilgrim Institution), to the Secretary of the Government of India, Bombay, 17 May 1946, Government of India, External Affairs Dept., NAI, file 17 (13) M.E.

33- Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2; Census of Iraq's Population, 1932, FO 406/70; Report on the Work of the Indian Section of the British Consulate at Baghdad for 1933, Government of India, Foreign and Political Dept., NAI, file 449-N/34.

34- Michael Gilsenan, Saint and Sufi in Modern Egypt (Oxford, 1973), 42-43; Ernest Gellner, Saints of the Atlas (London, 1969), 300; Dale Eickelman, Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center (Austin, 1976), 10.

35- E. L. Peters, "Aspects of the Family among the Bedouin of

Cyrenaica," in, Comparative Family Systems, ed. M. F. Nimkoff (Boston, 1965), 124-25; Paul Dresch, Tribes, Government, and History in Yemen (Oxford, 1989), 11; Patricia Crone, "Tribes Without Saints," Paper Submitted in the Melon Seminar, 19 April 1991, Department of Near Eastern Studies, Princeton University, 2, 18, 19, 25.

36- Alois Musil, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins (New York, 1928), 417-18; Michael Meeker, Literature and Violence in North Arabia (Cambridge, 1979), 24; Crone, "Tribes Without Saints," 18, 19.

٣٧- عباس العزاوي ، عشائر العراق ، ٤ أجزاء (بغداد ، ١٩٣٧-١٩٥٦) ، ١ :٣٩٨ .

٣٨- علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد ، ١٩٦٥) ،٢٣٩ .

٣٩- انظر على سبيل المثال "The Story of Maqdad, the Hero of Hilla," in, Tales from the Arab Tribes: A Collection of the Stories Told by the Arab Tribes of the Lower Euphrates, trants. C. G. Campbell (London, 1949), 70-109; Shakir Salim, Marsh Dwellers of the Euphrates Delta (London, 1962), esp. 4, 7; Wilfred Thesiger, The Marsh Arabs (London, 1964), 93-94.

٤٠- «البدع والخرافات والتقاليد والعادات عند الشيعة ؛ رسالة من البحرين» ،

المنار ١٣ (١٩١٠) : ٣٠٨ .

٤١- المصدر السابق ، ٣٠٩ ؛ «مسألة القبور والمشاهد عند الشيعة» ، ٤٤٣ ، ٥٩٦ ؛ الوردي ، دراسة ، ٢٣٦-٢٤٤ ؛ عبد الله النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت ، ١٩٧٣) ، ٧٢-٧٦ .

٤٢- أديب المُلك ، سفرنامه ، ٢٠٧-٢٠٨ ؛ پيرزاده ، سفرنامه ، ١ ؛ ٣٥٢-٣٥٣ ؛ «مسألة القبور والمشاهد عند الشيعة» ، ٤٤٣ ، ٥٩٥-٥٩٦ ؛ «البدع والخرافات» ، ٣٠٩ ؛ محسن الأمين ، رحلات السيد محسن الأمين في لبنان والعراق وايران ومصر والحجاز ، الطبعة الثانية (بيروت ، ١٩٨٥) ، ١٣٣ .

٤٣- الوردي ، دراسة ، ٢٣٩-٢٤٠ .

44- Thomas Lyell, The Ins and Outs of Mesopotamia, (London, 1923), 183.

٤٥- كامل مصطفى الشيبي ، الطريقة الصفوية ورواسبها في العراق المعاصر (بغداد ، ١٩٦٧) ، ٣٩-٥٨ ؛ محمد الخالصي ، «الطوائف الاسلامية في العراق» ، رسالة الاسلام ٦ (١٩٥٤) : ٥٣ ؛ عباس العزاوي ، تاريخ العراق بين احتلالين ، ٨ أجزاء (بغداد ، ١٩٣٥-١٩٥٦) ، ٤ : ١٥٢-١٥٥ ؛ Administration Reports of the Baghdad Wilayat, 1917, CO 696/1.

46- Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prohet: Religion and

Politics in Iran (New York, 1985), 144; Ignaz Goldziher, "Veneration of Saints in Islam," in his, Muslim Studies, ed. S. M. Stern, 2 vols. (London, 1966), 2:294. انظر ايضاً ؛ الأمين ، رحلات ، ٢٣١

٤٧- علي الوردي ، الأحلام بين العلم والعقيدة (بغداد ، ١٩٥٩) ، ١٣-١٤ من الفاتحة .

48- Administration Report of the Baghdad Wilayat, 1917, CO 696/1; انظر ايضاً ؛ يونس ابراهيم السامرائي ، تاريخ مدينة سامراء ، ٣ أجزاء (بغداد ١٩٦٨- ١٩٧٣) ، ٣ ؛ ١١٩-١٢٠ .

٤٩- الوردي ، دراسة ، ٢٤١ ، ٢٤٤-٢٤٦ .

٥٠- النفيسي ، دور ، ٧٤-٧٥ ؛ للاطلاع على المناسبات التي أُقسم فيها باسم العباس ، انظر ؛ Fulanain, The Marsh Arab Haji Rikkan (Philadelphia, 1928), 181. Thesiger, The Marsh Arabs, 29, 56.

٥١- الوردي ، دراسة ، ٢٤١-٢٤٢ ؛ Fulanain, The Marsh Arabs, 182, 184-85; Drower, By Tigris and Euphrates, 40.

52- Peter Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," in his, Society and the Holy in Late Antiquity (Berkeley, 1982), 121; idem, The Cult, 63.

53- Salim, Marsh Dwellers, 12-13; Thesiger, The Marsh Arabs, 44, 82; Robert Fernea, Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq (Cambridge, Mass., 1970), 21.

54- Fulanain, The Marsh Arab, 84-85.

55- Encyclopaedia Judaica, s.v. "Pilgrimage."

56- Encyclopaedia Judaica, s.v. "Shavuot."

٥٧- طالب علي الشرقي ، النجف الأشرف ، عاداتها وتقاليدها ، (النجف ، ١٩٧٨) ، ٧٧ ؛ عبد الهادي الفضلي ، دليل النجف الأشرف (النجف ، ١٩٦٦) ، ٣٧ .

58- Fortnightly Report no. 20 by Civil Commissioner to Secretary of State for India, 15 September to 1 October 1918, IO L/P&S 10/732; Administration Report for the Shamiyya Division, 1919, CO 696/2; Office of the Civil Commissioner, Baghdad, 12 September 1919, FO 371/4151/147630. عيد عرفات الذي يجري الاحتفال به في اليوم التاسع من شهر ذي الحجة بالتقويم الاسلامي ، هو اليوم الذي يزور فيه الحجيج في مكة جبل عرفات . ويعتبر الشيعة عيد الغدير الذي يصادف في اليوم الثامن عشر من الشهر نفسه ، اليوم الذي رشح فيه الرسول محمد علياً لخلافته .

٥٩ - الشرقي ، النجف الأشرف ، ٨١- ٨٣ .

60- Intelligence Report no. 16, 1 August 1928, FO 371/13027/4087.

٦١- القرآن ، سورة آل عمران ، ٣ ، ١١٠ .

62- Report by No. 7, 16 June 1932, Air 23/385.لم تكن زيارة تشريم محرم بين الزيارات التي أوصى بها الأئمة . ولعلها كانت ابتكاراً متأخراً أريد به زيادة الاتصالات الاقتصادية-الاجتماعية بين النجف وعمق الأراضي التابعة لها .

٦٣- الوردي ، دراسة ، ١٩٠-١٩١ ؛ الشرقي ، النجف الأشرف ، ٢٥٣ .

الفصل
السابع

حركة الجنائز

«روي عن امير المؤمنين انه اراد الخلوة بنفسه فاتى الى طرف الغري فبينما هو ذات يوم هناك يشرف على النجف وإذا برجل قد اقبل من البرية راكباً ناقة وقدامه جنازة ، فحين راى علياً قصده حتى وصل إليه وسلّم عليه ، فرد عليه وقال له : من اين ؟ قال : من اليمن ، قال : وما هذه الجنازة ؟ قال : جنازة ابي جئت لأدفنه في هذه الأرض ، فقال له علي : لم لا تدفنه في ارضكم ؟ قال : أوصى ابي بذلك وقال : إن يدفن هناك رجل يدخل في شفاعته مثل ربيعة ومضر ، فقال له علي : أتعرف ذلك الرجل ؟ قال : لا ، فقال : واللّه ذلك الرجل أنا قم فادفن اباك... .»[1]

ان دفن الموتى في الأماكن المقدسة ممارسة راسخة في الديانات اليهودية والمسيحية والاسلام . ففي اليهودية ، على سبيل المثال ، كانت سفوح جبل الزيتون أقدس أراضي الدفن على امتداد قرون من الزمان . وتروي التقاليد ان النبي زكريا مدفون في قاعدة الجبل . كما يُعتقد ان المسيح سيصعد الجبل في الآخرة وهناك سينفخ النبي حسقيل بوقه لبعث

الموتى[٢] . واستناداً الى التقاليد الاسلامية فان الكثير من الأولياء والأبطال المسلمين دُفنوا قرب جبل المعبد أو جبل الزيتون ليكونوا هم أيضاً ، على مايبدو ، بين أول من ينهضون في يوم القيامة[٣] .

واعتبر المكان الذي يوجد فيه قبر الشخص مسألة هامة عموماً في الاسلام . وفي مصر أواخر العصر الوسيط ، على سبيل المثال ، اعتقد الناس ان من الضروري دفن الموتى بعيداً قدر الامكان عن قبور الآثمين وقريباً من الأولياء . وعلى اثر ذلك شُخصت قبور كثيرة بوصفها قبور أولياء وأصبحت المناطق المحيطة بها موضع اقبال شديد كأرض للدفن فيها[٤] . وان طريفة تعود الى فترة لاحقة بكثير ، نقلها ادوارد لين (Edward Lane) الذي زار مصر في عشرينات وثلاثينات القرن التاسع عشر ، تبين مرة أخرى ان ولياً ميتاً أجبر حمالي جنازته على أخذها الى بقعة معينة . وقد نقل الحمالون جثته الى قبر أُعد لها في احدى مقابر القاهرة الكبيرة . ولكن لدى وصول الحمالين الى بوابة المقبرة وجدوا أنفسهم عاجزين عن المضي أبعد . وبعد عدة محاولات فاشلة لدفع الجثة عبر البوابة أدركوا ان الولي عازم على ان لا يدفن في تلك المقبرة مفضلاً بقعة أخرى[٥] .

وفي الاسلام الشيعي ظهرت مدن العتبات المقدسة بوصفها الأرض المفضلة لدفن المؤمنين الشيعة الذين كانوا يطمحون الى قضاء الفترة الممتدة بين الموت والانبعاث قرب أئمتهم . وكان تطور هذه الممارسة يجسد مخاوف بني البشر من الآخرة . وكان يعكس فكرة المؤمنين الشيعة عن الموت وصورتهم عن الأئمة بصفتهم قادرين على الشفاعة لهم يوم القيامة .

وفي هذا الفصل سأناقش أولاً تطور ممارسة نقل الجنائز الى مدن العتبات المقدسة مبيناً كيف كانت مرتبطة برزق الفئات المهنية والاجتماعية المختلفة . ثم سأوضح الصراع في الاسلام الشيعي بين التعاليم والعرف الاجتماعي ، كما تجلى في الجدال الذي دار بين المجتهدين حول هذه الممارسة . وقد سلط هذا الصراع الضوء على الموقف الدقيق

للاصلاحيين الذين كانوا يسعون الى تغيير الاعراف الاجتماعية وتحديد شكل الممارسات الدينية الشيعية من جديد . وسابين أخيراً كيف أثرت سياسات الحكومات العراقية والايرانية الرامية الى اضعاف صلات المدن المقدسة مع ايران ، على حركة الجنائز من هذا البلد الى مدن العتبات المقدسة .

التنمية والوظائف الاقتصادية - الاجتماعية

يقول الشيعة ان علي بن أبي طالب كان أول شيعي نقل جثمانه من قبره الأصلي ودفن في النجف(٦) . ورغم ان الشيعة بداوا فيما بعد نقل الجنائز الى النجف وغيرها من مدن العتبات المقدسة ، فان هذه الممارسة لم تتطور على نطاق واسع للغاية الا بعد قيام الدولة الصفوية في ايران (١٥٠١) وتشيع الايرانيين . واكتسبت حركة الجنائز زخماً جديداً في القرن التاسع عشر مع تشيع القسم الأعظم من عشائر العراق . وكانت المقابر المقدسة الرئيسية حسب أهميتها : وادي السلام في النجف ووادي الايمان في كربلاء ومقابر قريش في الكاظمين والطارمة في سامراء . وكانت جثث الشخصيات المرموقة أو الغنية بصفة خاصة تُدفن في جدران الأضرحة نفسها (انظر الملحق رقم ٣) .

والنجف أكثر من اي مدينة أخرى من مدن العتبات المقدسة ، هي التي برزت بوصفها نقطة الجذب الرئيسية التي يتجه اليها القسم الأعظم من حركة الجنائز . وأصبحت مقابر النجف تعتبر الأكثر قدسية عند المؤمنين الشيعة الأتقياء . وكان هذا في جزء منه نتيجة المعتقدات السائدة بين الشيعة التي صورت علياً على انه السند والعون والشفيع الأقوى تاثيراً لصالح المؤمنين الأتقياء ، سواء بعد وفاتهم مباشرة أو حين يحاسبهم الملاكان منكر ونكير على أعمالهم أو في يوم القيامة(٧) . فعلى سبيل المثال يروى في أحد الأحاديث الشيعية ان الدفن بجوارعلي سينهي محنة

الميت في القبر ويقلص الفترة الفاصلة (البرزخ) بين الموت والقيامة . ويروي حديث آخر منسوب الى الامام السادس جعفر الصادق ، ان اليوم الواحد بجوار علي خير من ٧٠٠ عام من التعبد[٨] .

وتوحي الحكاية المرتبطة بنشوء مقابر قريش بان نقل الجنائز الى المقابر المقدسة لربما كان في مراحله الأولى أكثر انتشاراً بين النخبة منه بين الجماهير التي لم يكن عادة في مقدورها تغطية التكاليف المرتفعة التي تترتب على ذلك . ويحكى انه في حوالي عام ٧٦٧ دفن الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور ابنه في مقبرة من مقابر الكاظمين أطلق عليها اسم «مقابر قريش» . وهكذا أصبحت المقبرة مكاناً لدفن أفراد عائلة الرسول محمد (الذي خرج من قبيلة قريش العربية) ، وخاصة أعضاء السلالة العباسية وأفراد العائلة العلوية . وازدادت «مقابر قريش» قدسية بعد ان دُفن فيها الامام السابع موسى الكاظم وحفيده الامام التاسع محمد الجواد في ٧٩٩ و ٨٣٥ على التوالي[٩] . وتسلط المعلومات المتعلقة بالنجف مزيداً من الضوء على العادة المتبعة لدى عوائل الحكام والوجهاء الشيعة بدفن موتاهم في ضريح المدينة أو قربه . ويبدو ان هذه العادة كانت على درجة متقدمة من التطور بحلول الفترة البويهية (٩٤٥-١٠٥٥) . وهكذا دفن في المدينة الحاكمان البويهيان عضد الدولة وابنه شرف الدولة في العامين ٩٨٣ و ٩٩٠ على التوالي . كما دفن قرب ضريح علي أو حوله عدد كبير من حكام سلالات شيعية أخرى وكذلك العديد من الوزراء والوجهاء والعلماء[١٠] .

وبتشيع غالبية سكان ايران في القرن السادس عشر أصبحت النجف وكربلاء مركز التعبد لأعداد كبيرة من الايرانيين . كانت زيادة نسبة الشيعة بين المسلمين نتيجة التشيع الجماهيري شرطاً لازماً لتطور حركة الجنائز على نطاق أوسع بكثير منه قبل عام ١٥٠١ . وكان نقل الجنائز في قوافل ينظمها مقاولون محترفون يقلل التكاليف متيحاً لعدد متزايد من الايرانيين امكانية تسديد النفقات المترتبة على نقل موتاهم الى مدن

العتبات المقدسة . وارتبط نقل الجنائز من ايران الى مدن العتبات المقدسة بادعاءات الصفويين والقاجاريين الذين أتوا من بعدهم بان الشاه ينبغي ان يكون الوصي الوحيد على شؤون الشيعة في العراق . وبحلول عام ١٥٧٣ كانت هذه الممارسة قد أصبحت عاملاً في اذكاء حدة التوتر بين ايران الصفوية والامبراطورية العثمانية . وكما يمكن استخلاصه من تقرير عثماني اقتبسه كولن امبر (Colin Imber) فان خمسين ممثلاً عن الشاه ساروا في ذلك العام حاملين الرايات من مرقد العباس في كربلاء لاستقبال قوافل الجنائز القادمة من ايران .ولدى عودتهم الى كربلاء طافوا بالجنائز حول العتبات المقدسة . ولأن الحكومة العثمانية كانت في ذلك الوقت تريد التخفيف من حدة التوتر مع ايران (نظراً للعمليات الحربية المستمرة على حدودها الغربية) فقد سمحت بدفن الايرانيين في ضريح العباس شريطة ان لا تُسجى جثث الموتى باتجاه اردبيل مهد الطريقة الصفوية[١١] .

واتسع نطاق نقل الجنائز ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر عندما ظهرت النجف وكربلاء بوصفهما المعقلين الرئيسيين للشيعة في العراق ، وتَشيُّع القسم الأعظم من عشائر العراق . وارتبطت هذه الممارسة ارتباطاً وثيقاً بحركة زيارة الأجانب والزيارة الداخلية لمدن العتبات المقدسة ، التي ازدادت كثافة منذ حوالي ذلك الوقت ، كما تَبين من الفصل السابق[١٢] . وشجع العلماء الشيعة في العراق نقل الجنائز لتعزيز موقع مدن العتبات المقدسة كمركز لتفاني المؤمنين الشيعة . وهكذا أصدر المجتهد النجفي الكبير الشيخ جعفر كاشف الغطاء (توفي عام ١٨١٢) فتوى يبدو انه لم يسمح فيها بنقل جثمان الميت كاملاً لدفنه في مدن العتبات المقدسة فحسب بل وأجاز حتى نقل أجزاء صغيرة منه[١٣] . وبلغت حركة الجنائز ذروتها في أواخر القرن التاسع عشر واصبحت جزءاً لا ينفصل من اجمالي الطقوس والزيارات والممارسات الدينية التي ساعدت في تامين أحوال النجف وكربلاء وتوثيق صلاتهما بعمق أراضيهما وبالانحاء الأخرى من عالم الشيعة .

وفي أواخر العهد العثماني كان عدد الجنائز التي تنقل سنوياً الى النجف يصل الى ٢٠ الف جنازة سواء كانت من داخل العراق أو من خارجه[١٤] . وكان هذا الرقم يعكس ، على مايبدو ، نقل الجنائز بصورة قانونية والنسبة المالية من عمليات النقل غير القانونية . كما ان التقديرات الرسمية وضعت متوسط عدد الجنائز الأجنبية المنقولة بالدرجة الأساسية الى النجف من ايران في حدود ٥٣٠٠ جنازة سنوياً[١٥] . واتسعت حركة الجنائز الى النجف وكربلاء ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر حتى ان الكثير من المناطق السكنية التي بُنيت مؤخراً في المدينتين تقوم على مقابر قديمة طُمرت بمرور الزمن[١٦] . يضاف الى ذلك ان الشيعة يذهبون الى ان وادي السلام ، وهو مقبرة النجف الرئيسية ، من أكبر المقابر في العالم[١٧] . وتقول لنا المصادر الشيعية ان الزوار الشيعة حين يدخلون وادي السلام يتاثرون بالمقبرة تاثراً شديداً لاحساسهم بانهم ينظرون الى رفات العالم الكبير ويواجهون صمتاً عميقاً يلف الحكام والمحكومين على السواء . ويرون قبوراً حديثة العهد وقبوراً تداعت وأخرى على وشك التداعي ، وقبوراً داخل قبور عليها ربايا[١٨] . ويتضح من هذا الوصف لوادي السلام ان المقابر المقدسة في الاسلام الشيعي كان يراد بها ، شانها في ذلك شان أضرحة الأئمة ، تحقيق هدف هام هو تعزيز الذاكرة الجمعية للشيعة وتاكيد هويتهم الجماعية .

ويمكن ان تُعزى الزيادة في عدد الجنائز المنقولة الى مدن العتبات المقدسة من داخل العراق في القرن التاسع عشر الى تغير قيم رجال العشائر العراقيين بعد توطنهم وتشيعهم ، وخاصة تصورهم للموت والعالم الأخر . فالبدو ، كما يقول الويس موزيل ، «لا يعرفون ولا يزورون مقابر الأفراد أبداً»[١٩] . وقبائل العراق الرحل ، على غرار العديد من نظيراتها قبائل الجزيرة العربية ، لم تكن معنية كثيراً بالأخرة ، وكانت فكرتها عن الأخرة فكرة ضبابية تماماً . كما يُشك في انه كانت لديها أماكن دائمة للدفن فيها لأنها على الأرجح كانت تدفن موتاها حيثما وجدت . وعلى النقيض من

ذلك أصبح الايمان بالعالم الأخر يلعب دوراً متزايداً في تكوين الأخلاق الدينية لرجال العشائر المتوطنين والمتشيعين ، وبدأوا ينظرون الى الدفن في المقابر المقدسة ، قرب الأئمة ، عملاً ماجوراً ثماره مكافآت سماوية .

وأصبحت حركة الجنائز جزءاً لا ينفصل من حياة رجال العشائر العراقيين ، كما يمكن تلمسه من ذكره في حكاياتهم الشعبية[٢٠] . وعلى غرار عبادة الأولياء ، كانت حركة الجنائز تعكس النظام الاجتماعي لرجال العشائر واعتمادهم على سند يحميهم في حياتهم اليومية[٢١] . وكانت صورة علي بوصفه شفيع الموتى صورة قوية جداً بين القبائل الشيعية وسكان الأهوار في العراق حتى في النصف الأول من هذا القرن . ولاحظ شاكر مصطفى سليم ان الأهالي من كل منطقة في الأهوار ، مهما بعُدَت ، كانوا يتمنون ان يدفنوا في أرض النجف المقدسة . واذا كان هذا متعذراً بعد الموت مباشرة فان جثمان الميت كان يدفن عادة في بقعة محلية أو قريباً من قبر أحد السادة أو العلماء البارزين أو حتى في أقرب مدينة من مدن العتبات المقدسة الى ان تتمكن العائلة من نقلها الى النجف[٢٢] . وان يكون رجال العشائر المتشيعون أصبحوا يعتبرون علياً الشفيع الأقوى تأثيراً لدى الله ، فهذا ما يمكن ان نستخلصه من قولهم «ماكو ولي الا علي» .[٢٣]

ومن الخصائص المميزة لهذه الممارسة كما كانت عند رجال القبائل الشيعة ، مجهودهم الجماعي في نقل الجنائز الى مدن العتبات المقدسة . فان مساعدة العائلة في نقل ميتها كان التزاماً كبيراً عند العشائر الشيعية ، ويُنتَظر من كل أبناء العشيرة ان يتقيدوا به . وكانت العشيرة تساعد ذوي المتوفى اما بالمساهمة في جمع مبلغ كاف لنقل الجنازة الى النجف أو بتقديم الطعام باسم عائلته الى من يحضرون للتعزية . وحين تقرر العائلة اتباع العرف الشائع ونقل الجنازة بنفسها كانت العشيرة تنقسم الى ثلاثة فرق كل فريق منها يتحمل تكاليف يوم من أيام مراسم العزاء الثلاثة التي تسبق نقل الجنازة . وخلال مجلس الفاتحة كانت العشائر الأخرى التي كانت

لها علاقة ودية بالمتوفى أو بعائلته تقدم الهدايا أيضاً . وأحياناً كانت حتى ميزانية البلدية في المناطق الشيعية تتضمن مبلغاً من المال يخصص لنقل الجنائز الى مدن العتبات المقدسة[٢٤] .

وكانت الخصائص الطبقية المختلفة للمجتمع الشيعي العراقي تتجلى في الطرق المعتمدة في دفن موتاهم . فلقد كانت للعشائر والمدن والعوائل قطع مستقلة من الأرض مخصصة لاستعمالها في وادي السلام . وكان الدفن في رواق الصحن بالنجف أو في حجره أو في أرضه هو الأكثر بركة . وكانت أماكن الدفن هذه محفوظة للمجتهدين الكبار وللأثرياء الذين لعوائلهم القدرة على الدفع . وبين عوائل العلماء الميسورين كان هناك ميل قوي لدفن موتاهم اما في أراضي خاصة داخل وادي السلام أو قرب بيوتهم نفسها . وقد بنيت أقبية وسراديب خاصة لهذا الغرض . ونشأت هذه العادة تنفيذاً لوصية الميت ونزولاً عند رغبة أفراد العائلة في ان يكونوا معاً بعد وفاتهم وللحفاظ على قبورهم من العبث أو الهدم[٢٥] .

وشعرت الليدي دراور التي زارت النجف في عام ١٩٢٢ بقدر من الخيبة ازاء حجم المقابر في المدينة نظراً لحقيقة ان آلاف الجنائز كانت تنقل سنوياً لدفنها هناك : «يستغرب المرء لا من حجم هذه المقابر بل من صغر حجمها . فهي ليست أكبر مما يبرره حجم المدينة لو دفن أمواتها وحدهم فيها . وقيل لي ان هناك عشرة آلاف قبر في النجف ، لا تزيد ولا تقل ، رغم استيراد الجنائز سنوياً . ماهو تفسير هذه الظاهرة الغريبة ؟» .[٢٦] ان جزءاً على الأقل من تفسيرها قدمه حسن الأمين ومحسن عبد الصاحب المظفر . فقد أوضحا انه بسبب تركيب التربة الفريد في وادي السلام فان مايحيط بالقبر من حجر وتراب لا يصمد الا فترة قصيرة من الزمن قبل ان يتداعى . وهذا بدوره يسبب انطمار واختفاء الحفرة التي تضم جثة الميت[٢٧] .

وفرض العثمانيون رسوماً على استيراد الجنائز وعلى نقل جنائز الرعايا الشيعة العثمانيين الى مدن العتبات المقدسة . وفي هذه الحالة

الثانية كانت الرسوم أقل . وفي أواخر القرن التاسع عشر كانت كلفة نقل جنازة ميت من الرعايا الايرانيين من كرمنشاه الى كربلاء ، على سبيل المثال ، تبلغ ثمناً يصل قدره أحياناً لحد ١,٣٥ ليرة ذهبية تركية أو حوالي جنيه انجليزي واحد . وكان هذا الثمن يعكس أيضاً الرسوم التي تستحصلها القنصلية العثمانية في كرمنشاه عن اصدار بطاقة مرور لاستيراد الجنازة ، ويجبيها المسؤولون الصحيون في خانقين حيث تفحص في وقت لاحق[٢٨] . وكما هو مبين في الملحق رقم ٣ فان الحكومة العثمانية فرضت ضريبة (دفنية أو ترابية) على دفن الموتى في المقابر الرئيسية لمدن العتبات المقدسة وفي جدران الصحن . وبلغ متوسط الدخل السنوي من هذه الضريبة التي كانت رسماً محدداً يتفاوت حسب قدسية الموقع ، ٧٧٠٠ ليرة تركية ، أو حوالي ٦٩٣٠ جنيهاً استرلينياً[٢٩] .

وكانت داخل مدن العتبات المقدسة وخارجها فئات تعتمد في رزقها على عدد الجنائز التي تنقل سنوياً لدفنها هناك ، وخاصة في مقابر النجف وكربلاء . وكانت الأنظمة الصحية العثمانية تقضي بدفن الموتى الأجانب مدة لا تقل عن ثلاث سنوات قبل التمكن من نقلها الى العراق . لذا كان هناك محترفون قرب مخافر الحدود بين العراق وايران ، مهمتهم تجفيف الجثث الندية حتى يمكن لها ان تعبر تفتيش الموظفين الصحيين العثمانيين . وفي الوقت نفسه أسفر الربح المتحقق من نقل الجنائز عن ظهور حركة نشيطة في نقل الموتى بصورة غير قانونية لتفادي دفع الرسوم التي فرضتها السلطات العثمانية وتجنب تفتيش الموظفين الصحيين[٣٠] .

كما تاثر وضع المقاولين والمتعهدين الذين ينقلون الجنائز في قوافل من ايران الى مدن العتبات المقدسة ، بسعة نطاق هذه الحركة . فالمقاولون الذين كانوا يجمعون الجنائز في مواقع مختلفة من ايران كانوا يقبضون حق أتعابهم من الايرانيين الذين لا يستطيعون نقل موتاهم الى مدن العتبات المقدسة بأنفسهم . ولربما كان بعض المقاولين يتسلمون

عمولات يدفعها لهم سكان المدن المقدسة من الذين يعتمدون في مصادر رزقهم على هذه التجارة ، للتوثق من عدم دفن الجنائز في مكان ما على الطريق . وفي منتصف القرن التاسع عشر حين كانت مثل هذه القافلة تصل النجف ، كانت الجنائز تُترك خارج الأسوار فيما يحاول مسؤول القافلة ، عادة ، ان يتفاوض حول مكان الدفن . وفي أحيان كثيرة كان من الممكن قضاء أيام عديدة على هذه الأوليات قبل ان يحدد العثمانيون الرسوم المطلوبة في فترة لاحقة . ويتضح مما يرويه الرحالة الأجانب في العراق ان قوافل البغال المحمل كل واحد منها بما يصل عدده الى ست جثث ، كانت مشهداً مألوفاً في الخانات وعلى الطريق المؤدية الى النجف وكربلاء في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . وكانت الجثث أو رفاتها تنقل عادة في صناديق خشبية طويلة ضيقة مغطاة باللباد(٣١) .

وفي داخل المدن كان رزق صناع الأكفان وحفاري القبور وبناتها والخدام العاملين في الأضرحة وكذلك العلماء والطلاب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحركة الجنائز(٣٢) . وكانت الجثة التي تصل حديثاً تُغسل وتُلَف بالكفن وتُؤخذ للدفن يرافقها مُعَزُّون وملالي مأجورون يتلون الأيات القرآنية . ويبدو ان خدام الأضرحة كانوا يطوفون مع جنائز الشخصيات الهامة داخل الضريح قبل الدفن ، وهو عمل كان يعتبر ثواباً للميت ، ويدفع للخدام مبلغ لا يستهان به لقاء تاديته(٣٣) . وكان الطلاب يتلقون أجراً عن تنظيف وتجديد السراج وتلاوة الصلوات على قبور الموتى الذين أرسل عوائلهم مالاً لهذا الغرض . وكان المال يوضع عادة بعهدة سادن الحضرة لتوزيعه . وقد ورد في تقرير من عام ١٩١٨ بانه كان في النجف تقريباً ٢٠٠٠ قارئ مكلف بتلاوة الصلوات من بين الطلاب الدارسين هناك . وكان كل قارئ منهم ياخذ على عاتقه عادة ثلاثة قبور لقاء أجر شهري قدره خمس روبيات عن القبر(٣٤) .

وفي أواخر العهد العثماني أخذت الجنائز تُنقل الى مدن العتبات المقدسة على نطاق هائل ، بصورة قانونية وغير قانونية . ولم تكن شبكات

النقل السريع والأنظمة التي تكفل حرمة الميت خلال النقل قد وُجِدت بعد في ذلك الوقت . وكان متعهدو النقل نادراً ما يلتزمون بالاجراءات الصحية الصارمة للوقاية من تفشي الأوبئة . وفي هذا الاطار كان المجتهدون الشيعة منغمرين في جدال حول الجوانب الأخلاقية والشرعية لممارسة نقل الجنائز ومغروبيتها .

العقيدة الدينية في مواجهة النظام الاجتماعي

تدور مناقشة نقل الجنائز في الفقه الشيعي عادة حول مسألتين اساسيتين . تركز الأولى على نقل الجنازة ، سواء كانت مدفونة أو لا ، للدفن في أرض غير مقدسة . وتنصبّ المسالة الثانية على نقل الجنازة ، سواء قبل دفنها في المرة الأولى أو بعده ، الى أرض مقدسة مثل الأراضي القريبة من أضرحة الأئمة . والمسألة الثانية هي التي تعنينا هنا .

كان العلماء السنة والشيعة قد بحثوا مسالة نقل الجنائز لدفنها في أماكن مقدسة منذ القرن العاشر على أقل تقدير . وتَّركز النقاش على الجوانب الشرعية لهذه الممارسة والضوابط التي تحكمها[٣٥] . وكما يمكن استخلاصه من مناقشات القرن التاسع عشر فان اتساع حركة الجنائز في ذلك الوقت أسفر عن ظهور تعقيدات جديدة سببها الابعاد الهائلة التي اكتسبتها عملية نقل الموتى أو رفاتهم الى مدن العتبات المقدسة . وأثارت هذه الزيادة في نطاق العملية ابان القرن التاسع عشر مجادلات بين السنة والشيعة حول الجوانب الشرعية والأخلاقية والصحية لهذه الممارسة وكذلك انتشارها بين الشيعة بصفة خاصة[٣٦] . وهكذا هاجم ، على سبيل المثال ، مؤرخ فترة الوالي العثماني السني داود باشا ، في أوائل القرن التاسع عشر ، احدى الممارسات المرتبطة بنقل الجنائز . فلقد ادعى بان البعض من أهل كربلاء يمتلكون أقبية أو صهاريج كبيرة ويطلبون المال لقاء الدفن فيها . وحين يمتلئ الصهريج يقوم صاحبه ببيع الجثث الى الحمام المحلي

حيث تُحرق لربما من أجل توفير الماء الساخن[٣٧] . وكانت المناظرة التي جرت بين المجتهدين الشيعة في أوائل القرن العشرين تعكس تأثير المجددين الاسلاميين الذين سعوا الى زيادة دور القرآن في الحياة اليومية وتقليل الخلافات الدينية بين السنة والشيعة[٣٨] . وكما رأينا في الفصل الثاني فان العودة الى الدستور العثماني في عام ١٩٠٨ أدت الى حدوث زيادة نسبية في حرية النشر في الامبراطورية العثمانية . وقد أتاحت حرية التعبير الجديدة للمجتهدين الشيعة مناقشة نقل الجنائز في مقالات نشرت في المجلات الشيعية التي كانت تصدر في لبنان والعراق حوالي ذلك الوقت («العرفان» في صيدا عام ١٩٠٩ و «العلم» في النجف عام ١٩١٠) ليصلوا الى جمهور أوسع من الرسائل التي كتبها أسلافهم .

وفي تموز/يوليو وآب/اغسطس ١٩١١ نشر هبة الدين الشهرستاني نقداً لاذعاً لنقل الجنائز[٣٩] . ولم يمر هجومه على هذه العادة كما يمارسها العامة دون رد . وأثار جدالاً دار بصفة خاصة بين عبد الحسين شرف الدين من جبل عامل والشهرستاني ، وأدى الى صدور فتاوى عن اثنين من أكبر المجتهدين الشيعة حينذاك ، وهما محمد كاظم الخراساني وعبد الله المازندراني[٤٠] .

وكان منطلق الشهرستاني ان العامة الذين يشكلون غالبية المؤمنين ، يؤدون الشعائر والممارسات بافراط ويتجاهلون الحدود الشرعية التي فرضها المجتهدون ولا يدركون الآثار الضارة لهذه الممارسات على المجتمع . وكان من هذه الممارسات نقل الجنائز ، وقد أعلن الشهرستاني انه يعتزم التحذير من اساءة استخدام العامة لهذه الممارسة وتقديم الحقائق الشرعية المتعلقة بجوازها[٤١] . وذهب الى ان الاسلام في شكله الأصلي لا يجيز نقل الموتى من مكان الى آخر وشكك في صدقية الأحاديث القائلة ان جثث شخوص قرآنية كبيرة مثل آدم ويعقوب ويوسف نقلت لدفنها في النجف (في حالة آدم) وفي المعبد في القدس (في حالة

يعقوب ويوسف) . وحاول ، مقتبساً أحاديث اخرى ، ان يثبت ان الرسول حرَّم نقل الموتى من أتباعه المجاهدين ، الى المدينة آمراً بدفنهم في مصرعهم . وأشار الشهرستاني الى ان الامام علي أيضاً منع هذه الممارسة محذراً المسلمين من اتباع العادة اليهودية في نقل الموتى الى المعبد[٤٢] .

وجادل الشهرستاني بالقول ان العلماء الشيعة لم يبدأوا السماح بنقل الجنائز الى أضرحة الأئمة الا في القرن العاشر ، وأول هؤلاء العلماء ابن بابويه الذي استند الى أحاديث ضعيفة . وحاول الشهرستاني ، مستشهداً بمحمد باقر المجلسي ، ان يبين بانه لم يكن هناك اتفاق بين الفقهاء الشيعة حول الجوانب المختلفة من هذه الممارسة . وأبرز القيود التي فرضها على عملية النقل فقهاء شيعة كبار ، وخاصة الشيخ المفيد ومحمد بن الحسن الطوسي وابن ادريس وابن حمزة والشهيد الأول . وأوضح الشهرستاني ان الممارسة يجب ان تخضع لثلاثة شروط أساسية : أولاً ، انها ينبغي ان تلتزم بوصية الميت . ثانياً ، ان النقل ينبغي ان لا يؤدي الى العبث بالجثة او النيل من حرمة الميت أو انتهاك الشرع الاسلامي في الدفن . وثالثاً ، ينبغي ان لا يضر بالمجتمع او بالبيئة[٤٣] .

واذ استشاط الشهرستاني غضباً على الطريقة المشينة التي كانت غالبية الجنائز تنقل بها وآثارها الضارة على البيئة ، وجه نداء حاراً الى الشيعة بما معناه : «فحتى متى يا قومنا نرتكب المحرمات ونظهرها بلباس العبادة والطاعة : إن اللّه (س) حدّ لأحكامه حدوداً فلا تعتدوها (ومن يعتد حدود اللّه يدخله ناراً)» . وجادل الشهرستاني بالقول ان العامة اختاروا تقليد المجتهدين الذين اجازوا الممارسة خوفاً منهم فحكموا على الضد من ضميرهم . واذ تجاهل العامة الحدود التي وضعها المجتهدون أخذوا ينقلون موتاهم دون تمييز وينتهكون حرمتهم ويضرون بالبيئة من خلال نشر الأوبئة[٤٤] .

وأشار الشهرستاني الى عادتين منتشرتين انتشاراً واسعاً بين العامة

مؤكداً ان الشرع الاسلامي لم يجز أيا منهما . كانت العادة الأولى ايداع الميت أمانة في قبو بارد (سرداب) ، على سبيل المثال ، فترة تمتد أحياناً سنوات حتى يمكن نقله الى مدن العتبات المقدسة لدفنه . واوضح ان هذا التأخير يحرم الميت من دفنه حسب الشرع وغالباً ما يؤدي الى انتهاك حرمته . وكانت العادة الثانية نقل الميت على مراحل من ضريح الى آخر الى ان يصل الضريح المنشود أكثر من كل ضريح سواه ، وهو مرقد علي في النجف . جادل الشهرستاني بالقول انه عندما تُدفن الجنازة في مكان مقدس يمكن لروح الميت ان تتمتع فيه ببركة المكان ، لا تكون هناك حاجة لنقله بعد ذلك[٤٥] .

وبيَّن الشهرستاني ، محاولاً تنبيه الناس ، كيف كانت الجنائز تتعرض في حالات عديدة الى العبث بها على أيدي النقالين الذين يعتمدون على هذه التجارة في رزقهم أو على أيدي الموظفين الصحيين الذين عليهم ان يقرروا ما اذا كانت الجثة جافة بما فيه الكفاية للسماح بادخالها العراق أو حتى على أيدي أفراد العائلة الذين ينقلون موتاهم بأنفسهم[٤٦] . وروى ، على سبيل المثال ، قصة سيد معروف وعالم من بهبهان . فبعد وفاة السيد قرر ابنه نقل جثمان والده لدفنه في النجف . وعلى اثر ذلك ارسل عدد كبير من الناس الذين عاش السيد بينهم في بهبهان ، العديد من أقاربهم الموتى مع الابن لدفنهم قرب السيد الكبير . وكانوا يأملون في ان هذا سيمكن الموتى من دخول الجنة بسهولة أكبر . وكلما مر الابن بقرية أو مدينة كان سكانها يضيفون مزيداً من الجنائز . وحين وصل الابن الى البصرة كان في عهدته زهاء ٤٠٠ . ولكن الجنائز لم تصل النجف بالمرة لأن حريقاً شب قرب البصرة حيث كان الابن يقيم ، فأتى عليها كلها[٤٧] .

وذهب الشهرستاني الى انه مامن فقيه يجيز نقل الجنائز اذا كان هذا ينتهك حرمة الميت أو يضر بالبيئة . واعتبر ذلك اهانة للشيعة وللشريعة على السواء . وفي هذا الاطار تساءل ما اذا كان ينبغي حتى وضع حد لهذه الممارسة من الأساس ، بما في ذلك الحالات التي تشتمل على عملية نقل

قصيرة نسبياً مثل النقل من الكوفة الى النجف[٤٨] . ولقد اختلف الشهرتساني في دعوته الى الغاء الممارسة بالكامل ، مع فتاوى فقهاء شيعة كلاسيكيين مثل محمد بن الحسن الطوسي (توفي عام ١٠٦٧) وحتى ابن ادريس (توفي عام ١٢٠٢) فان الطوسي وابن ادريس نصحا بنقل الجنائز التي لم تكن قد دفنت في البداية ، الى مدن العتبات المقدسة . وفي حين ان الطوسي أجاز على مضض أيضاً نقل الموتى بعد دفنهم فان ابن ادريس حرم هذا النوع من النقل واعتبره بدعة[٤٩] .

وكان الرد على نقد الشهرستاني صريحاً . فلقد عنَّفه شرف الدين لاخفاقه في التمييز بين أنواع مختلفة من نقل الجنائز واتهم الشهرستاني قائلاً ان من الواضح من نقاشه انه يريد تحريم الممارسة أصلاً واقفاً بذلك ضد إجماع المجتهدين . وذهب شرف الدين الى حد الايحاء بان الشهرستاني في عمله هذا رفض نمط الحياة الاسلامي مكتفياً بالقيم الغربية وحدها باعتبارها قادرة على اصلاح الاسلام[٥٠] . وكانت هذه الاتهامات قوية بحيث اضطر الشهرستاني فيما بعد الى توضيح موقفه . وقال من باب التفسير ان نقده لنقل الجنائز كان يقتصر على افراط العامة والحالات التي يؤديها الى انتهاك حرمة الميت والاضرار بالبيئة[٥١] .

وبالمقارنة مع آراء الطوسي وابن ادريس فان مناقشة شرف الدين لنقل الجنائز يمكن ان تعتبر شديدة التساهل في الموافقة على مختلف أشكال نقل الجنائز الى مدن العتبات المقدسة . كما يبين موقفه المدني الذي يمكن معه للنظام الأجتماعي ان يحدد الحجج القانونية لمجتهد في العصر الحديث . فقد ذهب شرف الدين الى ان جميع فقهاء الاسلام نصحوا بنقل الجنائز الى أرض مقدسة قبل ان تكون قد دفنت بالفعل . وجادل بالقول ان هذا النوع من النقل كان شائعاً بالاسلام ولم يشجبه اي عالم من علماء السنة . وأورد أمثلة عن شخوص قرآنية وعلماء شيعة وسنة وملوك نقلت جنائزهم الى أماكن مقدسة . وزعم ان المسلمين جميعاً على امتداد

التاريخ الاسلامي مارسوا هذا النوع من النقل وان هذا ينبغي ان يعتبر دليلاً على انها ممارسة مرغوب فيها . ورد شرف الدين على نقد الشهرستاني ضد عادة العامة في نقل موتاهم من مكان مقدس الى آخر وصولاً الى النجف ، غايتهم النهائية ، فجادل بالقول ان الدفن بجوار مرقد علي في النجف هو الأكثر بركة . واقتبس حديثاً سيكون فيه سبعون الفاً من المدفونين هناك ، مؤهلين لدخول الجنة دون ان يخضعوا أولاً الى اي محاكمة او حساب عن افعالهم في دنياهم . وذهب الى انه عملاً بأحاديث كهذه ينقل المؤمنون موتاهم حتى من أضرحة أخرى ، الى مرقد علي(٥٢) .

وجادل شرف الدين بان الكثير من العلماء الشيعة والسنة أجازوا عموماً نقل الجنازة الى أرض مقدسة حتى بعد دفنها ، شريطة ان لا يسفر ذلك عن تدنيس القبر او انتهاك حرمة الميت . وأشار الى ان العلماء السنة أجازوا أحياناً حتى نقل الجنائز لدفنها في أماكن غير مقدسة ، وهو عمل يعتبره الاسلام الشيعي والسني على السواء قبيحاً او محرماً ، حسب الظروف . وذهب شرف الدين الى ان هذا تجلى في أمثلة كثيرة أبرزها حالة محمد عبده الذي نقل جثمانه من الاسكندرية الى القاهرة . وأشار شرف الدين الى شيوع هذه العادة في اليهودية وحقيقة ان المسيحيين أيضاً لم يستنكروها . وجادل بان المسلمين الذين يتبعون هذه الممارسة وفق الشريعة وحكم الأنبياء والأولياء والعلماء ينبغي ان لا يشعروا بالحرج من انتقادات مجتمعات تتَّبعها هي الأخرى . وزعم ان الجنائز طيلة اقامته في النجف ، كانت تنقل الى المدينة في توابيت تحفظ حرمة الميت وتحمي البيئة من انتشار الأمراض . وكان نقل الجنائز الى مرقد الامام يجسد عند شرف الدين تمجيداً للميت . فهو أرقى فعل من أفعال العناية والاحترام يمكن ان يقوم به ابن تجاه والديه عند موتهما(٥٣) .

وسلط الجدال حول نقل الجنائز الضوء على الصراع حول مدى التوفيق بين الشرائع القانونية والمعنوية والأخلاقية الاسلامية الشيعية والنظام

الاجتماعي . ويمكن استخلاص ذلك أيضاً من فتاوى الخراساني والمازندراني . فهما أجازا هذه الممارسة على ان تُستوفى شروط معينة أبرزها ان الميت أمر بها في وصيته وان النقل لا ينتهك حرمة الميت أو يضر بالمجتمع (٥٤) . والشهرستاني بدعوته الى انهاء نقل الجنائز ، لم يقف ضد نزعة العامة فحسب بل واختلف مع المعالجات الكلاسيكية الشيعية لنقل الجنائز ، التي أجازت هذه الممارسة وفق شروط معينة . ونتيجة لذلك صور البعض الشهرستاني على انه كافر وملحد ، وتعرضت حياته للخطر . وأغلقت مجلته «العلم» في أواخر ١٩١١ حتى قبل انتهاء الجدال وأجبر على مغادرة النجف والعراق . وأمضى عامين في الهند ثم ادى مناسك الحج في مكة قبل ان يستقر في كربلاء (٥٥) . يضاف الى ذلك ان مركزه ومستقبله في المؤسسة الهرمية الشيعية أصيبا بانتكاسة كبيرة . وتروي مصادر شيعية ان الشهرستاني بسبب نقده نقل الجنائز ومحاولته اجمالاً اصلاح ممارسات دينية شيعية أخرى ، فَقَدَ الاحتمالات الكبيرة التي كانت ترشحه لأن يصبح مجتهداً أكبر (٥٦) .

الدولة ونقل الجنائز

حين نشر الشهرستاني نقده كان ، لا شك ، على علم بجهود الحكومتين الايرانية والعثمانية ، تشجعهما الدول الأوربية ، لتحسين الشروط الصحية وتشديد الرقابة على حركة الزيارة ونقل الجنائز على السواء . فمنذ عام ١٨٦٩ اقترح كبير أطباء الشاه في رسالة الى ناصر الدين شاه ايقاف حركة الجنائز أو اتخاذ اجراءات صحية كافية للحد من انتشار الأوبئة بسبب هذه الممارسة (٥٧) . وخلال زيارة الشاه للعراق في عام ١٨٧٠ اجتمع بالوالي العثماني مدحت باشا الذي أثار قضية المشاكل الصحية الناجمة عن نقل جثث ندية من ايران الى مدن العتبات المقدسة في العراق . ورغم ان الشاه وعد بان لا يسمح في المستقبل الا بنقل الجثث الجافة الى العراق بعد ان تكون قد دفنت في ايران

سنة واحدة على الأقل فان الممارسة لم تتوقف واستمر تهريب عدد كبير من الجنائز الى داخل البلاد[٥٨] . وأدت التوصية الصادرة عن المؤتمر الصحي العالمي الذي عقد في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين الى استحداث المحاجر الصحية والمراكز الخاصة بالأمراض السارية في نقاط رئيسية على الخليج الفارسي . وكان الهدف من هذه المحاجر والمراكز التي فتحت في خانقين وقصر شيرين والبصرة كذلك ، تشديد الرقابة الصحية للدولتين العثمانية والايرنية على حركة الزيارة ونقل الجنائز[٥٩] .

ولكن الاجراءات الفعالة للسيطرة على حركة الجنائز والحد من النسبة العالية من تهريب الجنائز الذي ظهر بالدرجة الرئيسية نتيجة القيود المفروضة على نقل الجثث الندية ، لم تُتخذ الا بعد الاحتلال البريطاني للعراق وتاسيس الحكم الملكي على اثر ذلك . ولم يكن النظام العثماني في كشف الجثث الندية نظاماً فعالاً وقيل انه وُجد أساساً لتحقيق العوائد منه . وطُبق نظام تفتيش جديد في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٨ . وبموجب احكام هذا النظام تعين أولاً نقل جميع الجثث الأجنبية الجافة الى مشرحة في بغداد حيث يجري فحصها قبل السماح بنقلها الى النجف أو كربلاء . وخلال أشهر الشتاء كان يُصَرح بنقل الجثث الندية على الفور في توابيت مغلقة من بغداد الى مدن العتبات المقدسة . وفي كل الحالات الأخرى كان يتعين دفن الجنازة في مقبرة محلية ثلاثة أشهر على الأقل قبل نقلها[٦٠] . وفي عام ١٩٢١ أعيد النظر في هذا النظام وأنيطت حركة الجنائز المحلية بوكلاء يعينهم حكام الأقضية . وكان الهدف من هذا الاجراء السيطرة على العدد الكبير من الجنائز المنقولة الى النجف من منطقة البصرة والفرات والناصرية وسوق الشيوخ بالدرجة الرئيسية . وتزامن هذا مع تطوير نظام التفتيش وتصنيف الجنائز الأجنبية . كما وافقت خطوط السكك الحديدية العراقية لأول مرة على قبول الجنائز لنقلها الى مدن العتبات المقدسة متجاوزة بذلك مصادر رزق متعهدي النقل التقليديين[٦١] .

وبحلول عام ١٩٢٤ كان يطبق في العراق نظام تفتيش فعال . غير انه كان من الواضح ان الجنائز ظلت تدفن في النجف وكربلاء بأعداد تفوق عدد التراخيص الصادرة عن محطات الحجر وما تقوله سجلات الجراحين المدنيين المحليين . ولمعالجة العدد الكبير من الجنائز المهربة صدر قانون نقل الجنائز في أواخر عام ١٩٢٤ . وأصبح مدير الصحة العامة ، الخاضع لوزير الداخلية ، هو المسؤول عن تحديد شكل النقل واصدار تصاريح الدفن . كما كان القانون ينص على ان يقوم موظفو الحجر الصحي بفحص الجثة على حدود العراق وعلى اصدار تراخيص مرور يدققها موظفو الحجر في مكان الدفن نفسه . وقبل تطبيق هذا القانون كان بالامكان نقل الجنائز الأجنبية الى مدن العتبات المقدسة فور دخولها العراق ، على أساس انها جنائز محلية معفاة من رسوم المرور وتَدَخُّل الجهات الرسمية . أما القانون الجديد الذي اشترط استحصال تراخيص مرور خاصة للجنائز المحلية كذلك ، فقد جعل من الصعب دفن الجنائز في مدن العتبات المقدسة دون توفر الأوراق المطلوبة أو دفع رسوم المرور . وأثبت تطبيق القانون فاعليته ، وبحلول عام ١٩٢٦ كان القسم الأعظم من نقل الجنائز خاضعاً لرقابة الحكومة(٦٢) . وبقي قانون ١٩٢٤ والملحق الذي أضيف اليه عام ١٩٤٣ ، ساري المفعول ٤٣ عاماً . وحل محله قانون نقل الجنائز لعام ١٩٦٧ الذي نص على حضور المسؤولين العراقيين في البلدان الأجنبية خلال الاجراءات المتعلقة بنقل الجنائز الى العراق(٦٣) .

وعلى غرار نسبة كبيرة من الدخل المتحقق من زيارة الأجانب لمدن العتبات المقدسة كانت الدولة تستحوذ بصورة متزايدة على رسوم الدفن أيضاً . وفي أواخر العهد العثماني كانت رسوم الدفن تذهب لحساب دائرة الأوقاف العثمانية . وفي الفترة التي سبقت الاحتلال البريطاني مباشرة ولربما حتى قبلها كانت دائرة الأوقاف العثمانية تتعاقد بشأن رسوم الدفن في المقابر الشيعية والأضرحة ، مع تجار محليين لفترات محددة من الوقت . وكان التجار أو وكلاؤهم يسافرون الى المدن والقرى في ايران لجمع

الجنائز ثم نقلها الى مدن العتبات المقدسة . والمعروف ان تاجراً يهودياً من بغداد حصل عام ١٩١٤ على هذا الامتياز لمدة ثلاث سنوات دافعاً ١٣ الف ليرة تركية أو حوالي ١١,٧٠٠ جنيه استرليني عنه(٦٤) . ورغم ماكانت دائرة الأوقاف العثمانية تربحه من رسوم الدفن فانها لم تخصص الا النزر اليسير لانارة وتنظيف الأضرحة والمساجد الشيعية . كما انها حددت رواتب الموظفين الشيعة فيها بمستوى يقل كثيراً عن مستوى الرواتب في المساجد السنية(٦٥) . وفي عام ١٩١٧ قلب البريطانيون اتجاه هذه السياسة لفترة من الوقت بتحويل العوائد المتحققة من رسوم الدفن الى الأضرحة والمساجد الشيعية(٦٦) . وبعد تاسيس الحكم الملكي أُخضع العائد المتحقق من رسوم الدفن لسيطرة وزارة الأوقاف العراقية . وفي عام ١٩٢٣ تعاقدت الوزارة على رسوم الدفن مع تاجر سني من بغداد دفع ٨٠ ألف روبيه او حوالي ٥٣٣٣ جنيهاً استرلينياً للحصول على هذا الامتياز(٦٧) . وفي عام ١٩٢٧ تولت الوزارة المسؤولية المباشرة عن العائد المتحقق من رسوم الدفن من خلال تطبيق قانون رسم الجنائز الذي وافقت عليه الحكومة العراقية في نفس ذلك العام(٦٨) . وفي عام ١٩٢٩ تحولت الوزارة الى مديرية عامة . والحقت بمكتب رئيس الوزراء العراقي الذي كان يدير أموال الوقف السنية والشيعية على السواء(٦٩) .

واستمر نقل الجنائز ، الى النجف بالأساس ، طيلة سنوات الحكم الملكي بمعدل يقدر متوسطه السنوي بحوالي ١٧,٥٠٠ جنازة(٧٠) . ولكن من الواضح ان الجنائز الأجنبية لم تعد تنقل الى العراق باعداد كبيرة . وذكر تقرير في أواخر ١٩٢٤ ان علماء طهران قرروا اصدار توجيه يحرم نقل الجنائز من ايران الى مدن العتبات المقدسة . وقد جادلوا قائلين ان زيادة رسوم الدفن في كربلاء لم تكن لصالح الاسلام بل لصالح البريطانيين(٧١) . يضاف الى ذلك ان رضا شاه بعد استيلائه على العرش حاول الغاء العادة العريقة في ارسال الجنائز الى مدن العتبات المقدسة . وفي عام ١٩٢٨ أجبر

الشاه علماء قم على اصدار فتاوى تحرم النقل ، وكشف وزير بلاطه تيمور تاش للوزير البريطاني في ايران عن نية الحكومة الايرانية في وضع حد لنقل الجنائز من الأساس[٧٢] . وأسفر تنفيذ هذه السياسة ، مقترنة بمحاولة رضا شاه اعلاء المكانة الدينية لمشهد ، عن تحول نقل الجنائز تدريجياً في السنوات اللاحقة من النجف وكربلاء الى مشهد وقم. وتجلى انحسار نقل الجنائز من ايران الى العراق بوضوح في الفترة ١٩٢٨-١٩٣٠ عندما انخفض عدد الجنائز الأجنبية الى ٢١٩٤ و ٢٤٤٣ و ١٨٩١ جنازة على التوالي بالمقارنة مع ٤١٢٤ و ٥١٠٤ جنازة في الفترة ١٩٢٥-١٩٢٦[٧٣] . كما كان عدد الجنائز المنقولة من الهند واطئاً جداً لأن العوائل الشيعية الهندية الثرية هي وحدها التي كانت تستطيع نقل موتاها الى مدن العتبات المقدسة . وكان عددها ، حين يُعطى ، يبلغ في العادة زهاء عشر جنائز[٧٤] . وانحسرت حركة الجنائز الايرانية والهندية أكثر في الفترة التي أعقبت ١٩٥٨ واقتصرت الحركة أساساً على نقل الجنائز داخل العراق .

وبتأسيس الدولة الحديثة ارتبط انحدار نقل الجنائز من ايران ارتباطاً وثيقاً بتحول زيارة الأجانب لمدن العتبات المقدسة . وفي كلا الحالتين خُضعت ممارسات دينية هامة تجاوزت الحدود الجغرافية والقومية على امتداد قرون من الزمان ، الى سياسات الحكومات الايرانية والعراقية . وتضررت أحوال النجف وكربلاء باضعاف صلاتهما مع ايران . وسيصبح أثر الضربة التي وجهت الى الموقع الاقتصادي - الاجتماعي لهاتين المدينتين أكثر وضوحاً في الفصل التالي الذي يتناول أموال الشيعة .

هوامش الفصل السابع

١ - ابراهيم الموسوي الزنجاني ، عقائد الامامية الاثنى عشرية ، الطبعة الثانية ، ٣ أجزاء (بيروت ، ١٩٧٣-١٩٧٧) ، ٢ : ٢٥٦ . الأخوان ربيعة ومضر بن نزار كانا من الشخصيات الجاهلية ، والثاني من أجداد الرسول محمد .

2- Encyclopaedia Judaica, s.v. "Mount of Olives"; Encyclopaedia Judaica, s.v. "Holy Places."

3- Encyclopaedia Judaica, s.v. "Eschatology"; Encyclopaedia of Islam, 2d ed. s.v. "Kiyama."

4- Christopher Taylor, "The Cult of the Saints in Late Mediveal Egypt" (Ph.D. diss., Princeton University), 1989, 238, 241.

5- Edward Lane, An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians, 3d ed. (reprint, London, 1890), 479.

٦- عبد الحسين أحمد الأميني النجفي ، الغدير في الكتاب والسنة والأداب ، الطبعة الثالثة ، ١١ جزءاً (بيروت ، ١٩٦٧) ، ٥ : ٦٨ .

٧- جعفر المحبوبة ، ماضي النجف وحاضرها ، ٣ أجزاء (النجف ، ١٩٥٥-١٩٥٨) ، ١ : ١٤-١٥ ؛ علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد ، ١٩٦٥) ، ٢٥٢-٢٥٣ ؛ عبد الحجة بلاغي ، تاريخ نجف أشرف وحيره (طهران ، ١٩٤٨/١٩٤٩) ، ١٧١ . انظر أيضاً : مرزة مهدي الحسيني الخراساني ، معجزات وكرامات أئمه' أثار (طهران ، ١٩٤٩) ، ٢١-٢٢ .

٨- المحبوبة ، ماضي النجف ، ١ : ١٥ . انظر أيضاً : أحمد كسروي ، التشيع والشيعة (طهران ، ١٩٤٤/ ١٩٤٥) ، ٩٤ .

٩- جعفر الخليلي ، موسوعة العتبات المقدسة ، الجزء الأول من قسم الكاظمين ، ١٠ أجزاء (بغداد وبيروت ، ١٩٦٥-١٩٧٠) ، ٥ ، ١ : ٢٢ ؛ عبد الرزاق كمونة الحسيني ، موارد الاتحاف في نقباء الأشراف ، جزءان (النجف ، ١٩٦٨) ، ٢ :١٥٥-١٦٩ .

١٠- المحبوبة ، ماضي النجف ، ١ : ٢٣٧- ٢٤٨ ؛ الخليلي ، المدخل الى موسوعة العتبات المقدسة ، ١ : ١٠٠ .

11- C. H. Imber, "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri, 1565-1585," Isl 56

(1979): 246-47.

١٢- انظر أيضاً : الوردي ، دراسة ، ٢٥١ .

١٣- محمد الحسن النجفي ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، الطبعة السادسة ، ٤٢ جزءاً (النجف ، ١٩٥٨) ، ٤ : ٣٤٨ ؛ مرزا محمد تونكابوني ، قصاص العلماء (طهران ، غفل من التاريخ) ، ١٩٨ .

14- Great Britain, Administration Reports of the Shamiyya Division, 1918, Najaf, CO 696/2; Annual Administration Report on the Iraq Health Services for the Year 1921, CO 696/4

15- Government of Iraq, Dept. of Health Services, Report of the Inspector-General of Health Services for the Year 1923-24, CO 696/5.

16- Hasan al-Amin, "Wadis Salam," ISE 4 (1973): 97;سلطان محمد فرزند سيف الدولة ، سفرنامه سيف الدولة ، الطبعة الثانية (طهران ، غفل من التاريخ) ، ٢٢٨ .

١٧- محسن عبد الصاحب المظفر ، «وادي السلام في النجف : من أوسع مقابر العالم» ، العرفان ٥١ (١٩٦٣) : ١٦٤ ؛ Amin, "Wadis Salam," 95 ؛ عبد الهادي الفضلي ، دليل النجف الأشرف (النجف ، ١٩٦٦) ، ١١٠ ؛ الخليلي ،

المدخل، ١ : ١٠٤ .

18- Amin, "Wadis Salam," 95-96;، المظفر ، «وادي السلام»، ١٦٥-١٦٧ ، ٢٨٥-٢٨٨ ؛ حاجي پيرزاده ، سفرنامه« حاجي پيرزاده ، تحقيق حافظ فرمات-فرمايان ، جزءان (طهران ، ١٩٦٢) ، ١ : ٣٢٧ ؛ أديب المُلك ، سفرنامه« أديب المُلك بعتبات (دليل الزائرين) ١٢٧٣ هـ.ق. (طهران ، ١٩٨٥/١٩٨٦)، ١٩٢ .

19-Alois Musil, The Manners and Customs of the Rwala Bedouins (New York, 1928), 418.

٢٠- انظر «حكاية الروح المُضيعة» كما كانت تروى عند البني حچيم ؛ Tales from the Arab Tribes: A Collection of the Stories Told by the Arab Tribes of the Lower Euphrates, trans, C. G. Campbell (London, 1949), 56-69.

٢١- الوردي ، دراسة ، ٢٥٣- ٢٥٤ .

22- S. M. Salim, Marsh Dwellers of the Euphrates Delta (London, 1962), 13.

23- Thomas Lyell, The Ins and Outs of Mesopotamia (London, 1923), 97.

24- Salim, Marsh Dwellers, 46; طالب علي الشرقي، عين التمر (النجف، ١٩٦٩)، ١٣٥؛ الوردي، دراسة، ٢٥٢؛ عبد العزيز القصاب، من ذكرياتي (بيروت، ١٩٦٢)، ٨٧.

25- Amin, "Wadis Salam," 96-97; المظفر، «وادي السلام»، ٦١٣-٦١٥؛ طالب علي الشرقي، النجف الأشرف: عاداتها وتقاليدها (النجف، ١٩٧٨)، ١٢٨-١٣٤. يمكن العثور على قائمة تفصيلية بأماكن دفن عوائل العلماء في النجف في: الفضلي، دليل النجف، ١١١-١١٧.

26- Lady E. S. Stevens Drower, By Tigris and Euphrates (London, 1923), 29.

27- Amin, "Wadis Salam," 96. المظفر، «وادي السلام»، ٦٠٨.

28- J. G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-15), 1,2: 2361-62.

29 - Lorimer, Gazetteer, 2A : 859-60; Administration Report of the Baghdad Wilayat for 1918, Karbala and Najaf, CO 696/1.

٣٠- هبة الدين الشهرستاني، «هل يجوز نقل الجنائز على الأوجه الشائعة»، العلم ٢ (١٩١١): ١١٦، ١٢٠-١٢١.

31- William Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and

Susiana (London, 1857), 54-55; John Ussher, A Journey from London to Persepolis (London, 1865), 439, 459-60, 481-82; H. Cowper, Through Turkish Arabia: A Journal from the Mediterranean to Bombay by the Euphrates and Tigris Valleys and the Persian Gulf (London, 1894; reprint, 1987), 371-72; John Peters, Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates, 2d ed. (New York, 1898), 324-25; Madame Jane Dieulafoy, La Perse la Chaldée et la Susiane (Paris, 1887), 611-12; Drower, By Tigirs, 25.

٣٢- الوردي ، دراسة ، ٢٥١ ؛ عبد الله النفيسي ، دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث (بيروت ، ١٩٧٣) ، ٧٧ .

33- Drower, By Tigris, 30; تونكابوني ، قصص العلماء ، ١٨٧

34- Administration Report of the Baghdad Wilayat, 1918, Najaf, CO 696/1.

٣٥- يمكن العثور على عرض عام لموقف المدارس السنية الأربع في : عبد الرحمن الجزيري ، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، الطبعة الثانية ، ٤ أجزاء (القاهرة ، ١٩٦٤) ، ١ : ٥٣٧ . ومن المناقشات التمثيلية الكلاسيكية الشيعية لنقل الجنائز مناقشتا : أبو جعفر محمد الطوسي ، المبسوط في فقه الامامية ، ٨ أجزاء (طهران ، ١٩٦٧) ، ١ : ١٨٧-١٨٨ ، ومحمد بن منصور بن أحمد بن ادريس الحلي ، كتاب السرائر ، الطبعة الثانية ، جزءان (قم ، ١٩٨٩) ، ١ : ١٧٠ .

٣٦- النجفي ، جواهر الكلام ، ٤ : ٣٤٨ ؛ الأميني ، الغدير ، ٥ : ٦٦ .

٣٧ - عثمان بن سند البصري الوائلي ، مختصر كتاب مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داوود ، تحقيق ، أمين الحلواني (القاهرة ، ١٩٥١/١٩٥٢) ، ٧٥ .

٣٨- انظر بصفة خاصة : «البدع والخرافات والتقاليد والعادات عند الشيعة : رسالة من البحرين» ، المنار ١٣ (١٩١٠) : ٣١١ .

٣٩- هبة الدين الشهرستاني ، «الموتى يستغيثون» ، و«هل يجوز» ، العلم ٢ (١٩١١) : ٥٠-٥٧ ، ١١٢-١٢١ . ولعل هذه كانت كلها أو في جزء منها اعادة لرسالة قصيرة نشرها الشهرستاني في وقت سابق من ذلك العام : تحريم نقل الجنائز (بغداد ، الأداب ، ١٩١١) . للاطلاع على موقف الشهرستاني حول الممارسة في وقت لاحق من القرن العشرين انظر : «نبش القبور ونقل الموتى» ، المرشد ٣ (١٩٢٨) ، ٧١ .

٤٠- عبد الحسين شرف الدين الموسوي ، «الشهرستاني ونقل الأموات» ، العرفان ٣ (١٩١١) : ٨٩٧-٩٠٢ ، ٩٧٧-٩٨٤ ؛ هبة الدين الشهرستاني ، «نقل الأموات والسيد الموسوي» ، العرفان ٤ (١٩١٢) : ١٠٨-١١٨ . للاطلاع على الفتاوى انظر : «تحريم نقل الجنائز» ، العرفان ٣ (١٩١١) : ٩١٤-٩١٦ . والرسالتان التاليتان لم تكونا متاحتين لي : عبد الحسين شرف الدين الموسوي ، بغية الفائز في نقل الجنائز ؛ سيد صادق آل السيد راضي ، الحجة البليغة للشيعة في جواز نقل الموتى في الشريعة ، ١٩١١/١٩١٢ . للاطلاع

على مناقشة موجزة عن الجدل الذي دار في عام ١٩١١ حول نقل الجنائز انظر:
Werner Ende, "Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-Gana'ız," ZDMG, Suppl. 4 (Wiesbaden, 1980), 217-18.

٤١- الشهرستاني، «الموتى»، ٥٠؛ «هل يجوز»، ١١٢-١١٣؛ «نقل الأموات»، ١٠٨-١٠٩.

٤٢- الشهرستاني، «الموتى»، ٥١-٥٢، ٥٤-٥٥؛ «هل يجوز»، ١١٤.

٤٣- الشهرستاني، «الموتى»، ٥٠، ٥٢، ٥٣، ٥٦؛ «نقل الأموات»، ١١٧-١١٨.

٤٤- الشهرستاني، «الموتى»، ٥٠-٥١، ٥٣-٥٤.

٤٥- المصدر السابق، ٥٠، ٥٤، ٥٦-٥٧.

٤٦- الشهرستاني، «هل يجوز»، ١١٥-١٢١. للاطلاع على هذه النقطة انظر أيضاً: كسروي، التشيع والشيعة، ٩٥.

٤٧- الشهرستاني، «هل يجوز»، ١١٦-١١٧.

٤٨- الشهرستاني ، «الموتى» ، ٥١ .

٤٩- الطوسي ، المبسوط ، ١ : ١٨٧ ؛ ابن ادريس ، السرائر ، ١ : ١٧٠ .

٥٠- شرف الدين ، «الشهرستاني» ، ٨٩٧ ، ٩٠٢ ، ٩٨١ ؛ «تحريم» ، ٩١٤-٩١٥ .

٥١- الشهرستاني ، «نقل الأموات» ، ١١١-١١٤ .

٥٢- شرف الدين ، «الشهرستاني» ، ٨٩٧-٩٠٢ ، ٩٨٣ .

٥٣- المصدر السابق ، ٩٠٢ ، ٩٧٧-٩٨٠ ، ٩٨٣ .

٥٤- «تحريم» ، ٩١٥-٩١٦ . كما أجاز مجتهدون لاحقون هذه الممارسة شريطة أن لا تنتهك حرمة الميت : الخليلي ، المدخل ، ١ : ١٠٤هامش ، وانظر فتاوى أبو القاسم الخوئي ، منهج الصالحين ، الطبعة العاشرة ، ١٠ أجزاء (بيروت ، غفل من التاريخ) ، ١ : ٩٦ .

٥٥- محمد صالح الكاظمي ، أحسن الأثر في من أدركناه في القرن الرابع عشر (بغداد ، ١٩٣٣) ، ٤٤ .

٥٦- جعفر الخليلي ، هكذا عرفتهم ، جزءان (بغداد ، ١٩٦٣-١٩٦٨) ، ٢ : ١٩٦-١٩٧ ، ١٩٩ ، ٢٠٣ ، ٢٠٥ ؛ حسن الأمين ، «السيد هبة الدين الشهرستاني» ، العرفان ٥٨ (١٩٧٠) : ٥٠١ .

57- Thomson to Clarendon, Tehran, no. 50, 3 September 1869, FO 60/320.

٥٨ - صادق الدملوجي ، مدحت باشا (بغداد ، ١٩٥٣) ، ٤٥-٤٦ ؛ عباس العزاوي ، تاريخ العراق بين احتلالين ، ٨ أجزاء ، (بغداد ، ١٩٣٥-١٩٥٦) ، ٧ : ٢٤٥ .

59- Lorimer, Gazetteer, 1,2: 2517-55; International Sanitary Convention, Paris, 3 December 1903, IO L/P&S 10/123 and 10/124; The Proceedings and Conclusions of the International Sanitary Conference, Paris, 17 January 1912, FO 368/778/12895; Sessions of the Tehran Sanitary Council, 5 January 1915, IO L/P&S 10/284; International Sanitary Conference, Paris, 21 June 1926, FO 371/12655/2691. See also Anja Pistor-Hatam, "Pilger, Pest und Cholera: Die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak als Gesundheitspolitisches Problem im 19. Jahrhundert," WI 31 (1991): 228-45.

60- Annual Administration Report of the Health Services for the Year 1920, CO 696/3.

61- Annual Administration Report on the Iraq Health Services for the Year 1921, and Annual Report of the Baghdad Health

Services Departmemnt for the Year 1921, CO 696/4.

62- Government of Iraq, Dept. of Health Services, Report of the Inspector-General of Health Services for the year 1923-24, CO 696/5; Report by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1925; Government of Iraq, Dept. of Health Services, Report of the Inspector-General of Health Services for the Years 1925 and 1926, CO 696/6; Report by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1926.

٦٣- كامل السامرائي ، الوقف : تصفيته والقوانين الخاصة به (بغداد ، ١٩٦٨) ، ١٨٧-١٩١ .

٦٤- النفيسي ، دور ، ٧٨ .

65- Review of the Civil Administration of the Occupied Territories of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799; Fortnightly Report no. 1 to Secretary of State for India, 1-15 November 1917, FO 248/1207.

66- Fortnightly Report, Ibid; أقا نجفي قوچاني ، سياحت شرق يا زندكينامه وسفرنامه، أقا نجفي قوچاني (مشهد ، ١٩٧٢) ، ٥٧٧ .

67- Intelligence Report no. 20, 2 October 1924, CO

730/62/48225.

٦٨- للاطلاع على قانون ورسوم الدفن انظر: Report on the Work of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, Appendix C(2), CO 730/159/2.

69- Report by her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1929.

٧٠- الفضلي، دليل النجف، ١١٠.

71- Intelligence Report no. 20, 2 October 1924, CO 730/62/48225.

72 - Special Service Officer, Baghdad, 21 December 1928, Air 23/124; Clive to Chamberlain, no. 12, Tehran, 22 December 1928, FO 416/84.

73- Government of Iraq, Dept. of Health Services, Report of the Inspector-General of the Health Services for the Years 1925 and 1926, CO 696/6; Reports by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1926-1930. لم أعثر على معطيات للثلاثينات والأربعينات. ولم تكشف التقارير الصحية العراقية للخمسينات عدد الجنائز المنقولة سنوياً إلى مدن العتبات المقدسة.

74- Report on the Work of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2; Reports on the Work of the Indian Section of the British Consulate at Baghdad for the Years 1933 and 1934, Government of India, Foreign and Political Department, NAI, files 449-N/34 and 598-G/1935.

الجزء الرابع

تدهور المؤسسات المالية والثقافية

الفصل
الثامن

أموال الشيعة
ومدن العتبات المقدسة

في عام ١٩١٨ قدر تقرير بريطاني ان الادارة الجيدة لما تتلقاه النجف من هبات خيرية وأوقاف من ايران يمكن ان تحقق دخلاً سنوياً يقرب من مليون جنيه استرليني[١] . وكشف هذا التقرير عن أحد العوامل الكبيرة وراء قوة مدن العتبات المقدسة وموطن ضعفها على السواء حيث كانت تفتقد الى مصادر الدخل المستديمة داخل العراق . وحتى الاحتلال البريطاني للعراق كانت النجف وكربلاء بصفة خاصة تستطيعان استغلال موقع البلد بوصفه بلداً حدودياً واستثمار كونهما المركزين للفكر الشيعي . وفي ذلك الوقت كان المجتهدون وغيرهم من الفئات الدينية في مدن العتبات المقدسة يستفيدون من الهبات والتركات المتنوعة التي كان الحكام والأتباع والعلماء-الوكلاء ، وخاصة في ايران والهند ، يقدمونها اليهم مباشرة .

وكانت لتدفق الموارد المالية الأجنبية على مدن العتبات المقدسة اثار بالغة على توجهها السياسي وتنظيمها الاقتصادي-الاجتماعي . فقد بنت هذه المدن اقتصاداً يقوم على الهبات الخيرية والمبالغ التي تدفع عن الخدمات الدينية ، وعلى الدخل المتحقق من الزيارة وحركة الجنائز . وعززت هذه الأموال بصفةخاصة موقع المجتهدين الايرانيين الذين كانوا يتمتعون بالهبات القادمة من مقلديهم في ايران . كما انها شجعت مظاهر

المحسوبية وأثرت على مركز المجتهد الأكبر ودعمت قوة المجتهدين ازاء الحكومات الايرانية والعثمانية . ولكن بعد تأسيس الدولة الحديثة ، كان عجز النجف وكربلاء عن اجتذاب الأموال من داخل العراق للتعويض عن خسارة العوائد الخارجية ، عاملاً كبيراً في تدهورهما الاقتصادي-الاجتماعي .

والى جانب الزكاة التي كانت أحد الفروض الدينية على المسلمين ويدفعها المؤمنون الشيعة مباشرة الى الفقراء في محلات سكنهم ، كان هناك مايصل عدده الى سبعة أنواع أخرى من المدفوعات الدينية التي يقدمها الشيعة الى المجتهدين وسدنة الأضرحة[٢] . ويمكن تقسيم هذه المدفوعات بصورة تقريبية الى ثلاث فئات . الفئة الأولى تشتمل على نوعين من المبالغ الخيرية التي كانت فرضاً على كل المؤمنين منها «سهم الامام» ، وهو نصف خمس صافي دخل المؤمن ، المتحقق في الأزمنة الحديثة من العقود التجارية[٣] . وكان النوع الثاني ، وهو «رد المظالم» ، مبلغاً يحوله الشيعة الى مجتهديهم تكفيراً عن منكر ارتكبوه . وكان هذا يشتمل على قبول وظيفة حكومية ، الأمر الذي كان لا شرعياً عند الشيعي المتزمت[٤] .
وكانت الفئة الثانية من المدفوعات تضم ثلاثة أنواع ترسل هي أيضاً مباشرة الى المجتهدين . وكان النوع الأول ، وهو «حق الوصية» يتمثل بدفع ثلث الأملاك الموروثة من المؤمنين الشيعة المتوفين . وكان في العادة يخصص لغرض محدد ويقوم المجتهد بدور الناظر . وكان النوع الثاني ، وهو «الصوم والصلاة» ، مبلغاً يدفعه المؤمنون الشيعة الى المجتهدين الذين ينتظر منهم ان يرتبوا مع طرف ثالث تلاوة الصلاة والصوم نيابة عن ذوي المؤمنين المتوفين لفترات تتفاوت حسب المبلغ المدفوع . وكان المبلغ السنوي الذي كان يدفعه الشيعة في أوائل القرن العشرين عن هذه الخدمات ، قابلاً للتفاوض ويتراوح بين ثلاث وست ليرات تركية أو أربعة ريالات مجيدية أو ثلاثة إلى أربعة تومانات[٥] . وكان النوع الثالث من الهبات الخيرية الطوعية مالاً يُنذر للمجتهدين الكبار مقابل الشفاء من مرض أو

النجاة من خطر ما . وكان هناك ضمن الفئة الثالثة نوعان من التبرعات التي عادة تدفع مباشرة الى سدنة الأضرحة . كان الأول هبة خيرية تخصص لتوزيع الماء على الفقراء في النجف . وذكر في عام ١٩١٨ ان قيمتها السنوية تبلغ زهاء ٦٠٠٠ جنيه استرليني . ورغم ان هذه الهبة الخيرية لم تكن فرضاً على المؤمنين الشيعة فقد كانت مستحبة الى حد بعيد لأن الهدف منها هو الحفاظ على ذكرى معاناة الامام الحسين بسبب العطش خلال الأيام التي سبقت مقتله مباشرة . وكان النوع الثاني من هذه الهبات مالاً يخصص لانارة أضرحة الأئمة والعناية بقبور المؤمنين الأثرياء المدفونين في مقابر النجف وكربلاء المقدسة . وقدر في عام ١٩١٨ ان دخل عتبات النجف وحدها من هذا المصدر كان حوالي ١٠ آلاف جنيه استرليني في السنة(٦) .

وكان تدفق الأموال الخيرية المختلفة على مدن العتبات المقدسة يعود في جزء كبير منه الى المجهود الواعي للمجتهدين من الشيعة من أجل اعادة بناء قاعدتهم الاقتصادية وتوسيعها في العراق . وتعود جذور هذا التطور الى منتصف القرن التاسع عشر .

بناء قاعدة اقتصادية

في الفترة الصفوية كان دخل العديد من عوائل العلماء في ايران يعتمد اعتماداً كبيراً على هبات الأرض والمكافآت التي كانت تدفعها الحكومة في ايران . وانقطعت العلاقة الوثيقة بين القادة الدينيين الشيعة والدولة في القرن التاسع عشر خلال فترة انعدام الأمن واضطراب الأحوال ، التي أعقبت انهيار السلطة المركزية في ايران . وكما رأينا في الفصل الأول فان استيلاء الأفغان السنة على اصفهان في عام ١٧٢٢ وكذلك محاولات نادر شاه (١٧٣٦ - ١٧٤٧) تحقيق التقارب بين السنة والشيعة ومصادرة الكثير من الأوقاف التي كانت تعيل رجال الدين الشيعة ، أسفرت عن تشريد المئات من عوائل

العلماء الذين هرب العديد منهم الى العراق في السنوات ١٧٢٢-١٧٦٣ . وهكذا انتقل مركز الفكر الشيعي من اصفهان الى كربلاء ومن ثم الى النجف .

واذ لم يستطع المجتهدون والعلماء ان يتطلعوا الى الدعم المادي من الحكومة في ايران ، اضطروا الى اعادة بناء قواعدهم الاقتصادية - الاجتماعية . وفي العراق تجلت مساعي المجتهدين لايجاد مصادردخل جديدة في حملتهم لتكثيف عملية تشيّع رجال العشائر ، الذي كان من بين أهدافه خلق جسم من المتبرعين المحتملين المحليين . وتزامن سعي المجتهدين لتحقيق قدرمن الاستقلال المالي النسبي مع انبعاث المدرسة الفكرية الأصولية . وازاء انهيار السلطة المركزية في ايران واقتلاع الكثير من العوائل الدينية جغرافياً ، دار الصراع بين المدرستين الفكريتين الشيعيتين ، الاخبارية والأصولية ، ليس حول تحديد مصادر التشريع التي يمكن استخدامها في اصدار الأحكام القانونية فحسب بل وحول وظائف المجتهد كذلك . وعندما جاء الكثير من العلماء الايرانيين الى العراق خلال الفترة ١٧٢٢-١٧٦٣ كانت المدرسة الاخبارية هي السائدة في مدن العتبات المقدسة . ولكن بنهاية سبعينات القرن الثامن عشر تمكنت المدرسة الأصولية من فرض نفسها من جديد في مدن العتبات المقدسة . وفي السنوات اللاحقة استردت الأفكار الأصولية هيمنتها أيضاً في الهند وفي المناطق الأخرى من العالم الاسلامي(٧) .

وعزز انتصار المدرسة الأصولية الى حد بعيد السلطة الفقهية للمجتهدين الشيعة . وقدم مبرراً شرعياً لتحويل الأموال من العامة الى المجتهدين مباشرة . وفي حين ان الاخباريين طعنوا بادعاء المجتهدين الحق في الخمس ، ذهب الأصوليون الى ان المجتهدين ، بوصفهم ممثلي الامام الغائب ، يستطيعون الاضطلاع ببعض مهامه ، ومنها جباية نصف الخمس . وتجلى موقف الأصوليين في خطوة المجتهد النجفي واسم النفوذ ، الشيخ جعفر كاشف الغطاء الذي أقدم ، في التفاتة منه ، على وضع «سهم الامام» تحت تصرف الشاه طيلة استمرار الحرب الفارسية - الروسية في

١٨١٠-١٨١٣ مشيراً بذلك الى ادعاء المجتهدين بهذه الضريبة الدينية . وخلال زيارات كاشف الغطاء إلى ايران كان يجمع ضرائب «الخمس» و «رد المظالم» بنفسه ، وقيل أيضاً انه اعتبر كل من يمتنع عن دفع الخمس مارقاً على الامام وعلى ممثله المجتهد . وعملت جباية المجتهدين للضرائب الدينية على ادامة الحركة الأصولية وشكلت الأساس الاقتصادي لنشاطهم الديني والفكري[٨] . والحق ان مؤلفات مجتهدي القرن العشرين تقول بوضوح ان الخمس يدفع خلال غيبة الامام الى المجتهد الفقيه ، ممثل الامام الغائب . ويقوم المجتهد بتقسيمه الى قسمين هما «سهم» أو «حصة الامام» ، و«سهم السادات» . وفي حين ان القسم الأول يستخدم لتمويل النشاطات الدينية فان القسم الثاني يخصص لامتياز السادة[٩] .

وفي أواخر أربعينات القرن التاسع عشر تم الاعتراف بالشيخ مرتضى الانصاري (توفي عام ١٨٦٤) الذي كان يقيم في النجف ، بوصفه المجتهد الشيعي الأكبر . وتزامنت مركزة القيادة الشيعية هذه مع اتساع القاعدة الاقتصادية للمجتهدين الكبار في مدن العتبات المقدسة . وفي منتصف خمسينات القرن التاسع عشر أصبح من المعتاد ان يُدفع الخمس مباشرة الى المجتهدين الكبار في مدن العتبات المقدسة[١٠] . ونال الأنصاري دعماً مالياً هائلاً من التجار والملاك والحكومة القاجارية . ومرت مرحلة في أواخر خمسينات القرن التاسع عشر قُدّر فيها ان الأنصاري كان يتلقى ٢٠٠ الف تومان سنوياً على شكل ضرائب دينية ، وهو مبلغ ضخم اذا عرفنا ان اجمالي العوائد السنوية لحكومة قاجار كانت زهاء ٣ ملايين تومان في ذلك الوقت[١١] . وفي السنوات التالية كان مقر المجتهد الأكبر أو وجود عدد من المجتهدين الكبار المعترف بهم في مدن العتبات المقدسة ، عاملاً هاماً في تدفق الأموال الايرانية والهندية على العراق . وكان المجتهدون الكبار في العراق يتمتعون بمنزلة أعلى من منزلة نظرائهم في ايران بسبب أعلميتهم وتفوقهم التدريسي . وقام الكثير من المجتهدين والعلماء في

ايران بدور الوكلاء للقادة الموجودين في مدن العتبات المقدسة بعد تراجعهم أمام مجتهدي العراق الكبار طيلة القرن التاسع عشر .

وأدت الزيادة الحادة في عدد المجتهدين في مدن العتبات المقدسة ابتداء من النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، الى احتدام المنافسة بينهم على ايجاد مصادر دخل جديدة يمكن ان تمول نشاطهم في العراق . وفي العقود الأربعة من القرن التاسع عشر قيل ان اجمالي عدد المجتهدين المعترف بهم أقل من دزينة[١٢] . وفي أوائل القرن العشرين كان في النجف وكربلاء وحدهما زهاء ٤١ شخصاً كانوا بتشخيص المقيم السياسي البريطاني في بغداد مجتهدين من الدرجة الأولى أو الثانية أو الثالثة . يضاف الى ذلك انه يتضح من المذكرات المرفوعة الى المقيم خلال ١٩٠٢-١٩٠٣ بانه كان في النجف وكربلاء مالا يقل عن ٢٠٠٠ و ٢٤٠٠ شخص على التوالي يدَّعون حمل إجازات تؤكد انهم مجتهدون[١٣] .

ورغم ان عدد الأفراد الذين يدَّعون حمل شهادات مجتهد ربما كان أكثر بكثير من عدد الذين شخصوا بوصفهم مجتهدين فان العدد الكبير من المدعين يمكن ان يعتبر مؤشراً على الزيادة في عدد المجتهدين المقيمين في مدن العتبات المقدسة وكذلك على المنافسة فيما بينهم حول مصادر الدخل . وأفضى العدد المتزايد من المجتهدين الكبار المتزاحمين على القيادة الى زيادة دور المال والعامة في انبثاق القائد الأكبر . ومن الناحية النظرية فان معايير الأعلميات والاستقامة والتقوى كانت هي المعتمدة في تحديد المنزلة المتفوقة نسبياً لهذاالمجتهد على الأخر . ولكن هذه المستلزمات كانت الى حد ما مُثُلاً ذاتية مفتوحة للتفسير الاعتباطي . وبما انه لم تكن هناك مرجعيات مؤسسية مثل الكنيسة او الدولة للتوثق من توفر هذه المستلزمات أو تحديد من تتوفر فيه فان التفويض الذي يمنحه العامة كان بالغ الأهمية في تحديد موقع المجتهين[١٤] . والحق ان المقلد أصبح هو الحَكَم النهائي مقرراً ومقدماً ولائه للمجتهد الذي يختاره . وقد

مُنح ذلك المقلد مجالاً واسعاً للمناورة . اذ انه يستطيع التحول من مجتهد الى آخر للحصول على آراء تناسبه ، ويحوّل المستحقات الدينية عليه الى المتلقي الذي اختاره . وخُلق اعتماد متبادل بين المجتهد ومقلديه . وأحياناً كان نجاح المجتهد في كسب تاييد عدد كبير من المتبرعين هو الذي يحقق له القيادة حتى أكثر من معايير الأعلميات والتقوى .

وأخذ البازار في ايران يؤثر اكثر من اي جهة متبرعة أخرى ، على تعيين مجتهد من المجتهدين قائداً أوحد ابتداء من أواخر القرن التاسع عشر ، وأتاح لمجتهدين معينين في مدن العتبات المقدسة امكانية التمتع بموارد مالية كبيرة . وفي حين ان البازاريين ربما كانوا يتبرعون بالمال للمجتهدين في العراق حتى قبل القرن التاسع عشر فان المرء لا يستطيع في الواقع ان يشير الى قيام تحالف واضح بين الفئتين قبل أواخر الثمانينات من القرن التاسع عشر . وكان التأخير النسبي في قيام التحالف يعود بالأساس الى حقيقة ان البازار كان حتى ذلك الوقت يمول الكثير من نشاط الحكومة في ايران سواء كان ذلك في المدن أو الأرياف . وكانت الحكومة الايرانية تتعاون تعاوناً وثيقاً مع التجار الكبار متجنبة التدخل في مشاريعهم الاقتصادية . وبالمقابل كان العرف يقضي بان يدفع التجار حصة من أرباحهم الى الطبقة الحاكمة ، اي الى الشاه والبلاط وكبار المسؤولين في الادارة المركزية والاقليمية . وبذلك أصبح الكثيرون من اعضاء النخبة شركاء صامتين لتجار الجملة الكبار . وحين كانت النخبة تحتاج الى المال لم تتردد عن اقتراضه من التجار والمرابين الذين قاموا أيضاً بدور المصارف الاستثمارية واضطلعوا بانجاز القسم الأعظم من المعاملات والصفقات المالية في ايران . وانقطعت هذه العلاقة بين الحكومة والتجار الكبار في أواخر الثمانينات من القرن التاسع عشر . وفي الوقت الذي واجهت فيه الحكومة مصاعب مالية متزايدة لم يُبدِ التجار استعدادهم لزيادة حجم مساعداتهم وقروضهم . واذ أخفقت الحكومة في زيادة دخلها من مصادر أخرى داخل ايران عمدت الى

تشجيع الشركات التجارية الأجنبية على توسيع نشاطاتها في البلاد على حساب تجار الجملة المحليين الذين بالمقابل اعربوا عن سخطهم على الامتيازات الممنوحة للتجار الأجانب(١٥) .

وفي اذار / مارس ١٨٩٠ منحت الحكومة احدى الشركات البريطانية احتكار انتاج التنباك وتجارته الداخلية والخارجية لمدة خمسين عاماً . وكانت ثورة التنباك التي اندلعت اثر ذلك في ١٨٩١-١٨٩٢ تجسد التحالف الذي نضج بين عدد من البازاريين الأقوياء في ايران وبعض المجتهدين الكبار في مدن العتبات المقدسة . وتبدى هذا في الدور الذي لعبه المجتهد الكبير محمد حسن الشيرازي (توفي عام ١٨٩٥) الذي فاقت شهرته طيلة عقد الثمانينات من القرن التاسع عشر شهرة أي مجتهد أخر . وكان ابن عائلة من رجال الدين الصغار من شيراز لهم صلات عريقة مع البازاريين في جنوب ايران . وقد وضعته خلفيته التجارية وعلاقته بالبازار في موقع متفوق لدى التنافس على القيادة الدينية متمتعاً بتأييد تجار ايرانيين وهنود على السواء . وكان امتياز التنباك تهديداً مباشراً لازدهار ممولي شيرازي الكبار ، وخاصة تجار فارس واصفهان وتبريز . وكانت ضغوطهم على شيرازي عاملاً كبيراً في قراره بالتخلي عن تحفظه والوقوف الى جانب مسانديه ضد قرارالحكومة القاجارية ببيع الامتياز الى الأجانب(١٦) .

ان الاعتماد المتبادل الذي بدأت تتسم به العلاقات بين بعض البازاريين والمجتهدين الكبار في مدن العتبات المقدسة عزز توجه المجتهدين القوي نحو ايران . وبرز البازار بوصفه المصدر الرئيسي لتمويل عدد من المجتهدين الكبار في العراق فيما أصبح الأخيرون سلطة التحكيم العليا بين البازاريين والمجتهدين في ايران ، وأصبحوا كذلك ثقلاً مضاداً للحكومة . وترسخ الاعتماد المتبادل بين المجتهدين والبازاريين بفعل التناقضات بين مصالحهم ومصالح الدولة . وكما بينت الفترة الدستورية ، فقد طالب بعض المجتهدين والبازاريين الكبار بكلمة أكبر في تقرير

السياسة القومية في ايران ساعين الى وضع اطار قانوني يرسم حدود الحكم ويحد من التغلغل الأجنبي(١٧) .

ولكن اعتماد المجتهدين على الهبات الخارجية أثبت في نهاية المطاف كونه مدمراً لاستقلال المؤسسة الدينية الشيعية في العراق وكذلك لاقتصادي النجف وكربلاء . وهذا ما سنبينه تحت العنوانين التاليين .

خيرية اوذة

أثبت ظهور دولة اوذة الشيعية في شمال الهند في القرن الثامن عشر (١٧٢٠-١٨٥٦) كونه مصدر ربح لمدن العتبات المقدسة . ففي الفترة الواقعة بين ١٧٨٠ و ١٨٤٤ حوّل حكام اوذة ووزراؤها ووجهاؤها أكثر من مليون روبية للأغراض الخيرية والمشاريع الاقتصادية والوظائف الدينية في مدن العتبات المقدسة . وساعدت الأموال الهندية في توسيع القاعدة الاقتصادية لأولئك المجتهدين الفرس في النجف وكربلاء الذين كانت لهم صلة بدولة اوذة . وأخفقت العوائل العربية ، وخاصة آل كاشف الغطاء ، في السيطرة على الأموال القادمة من الهند لأن المجتهدين في لكناو كانوا يفضلون العمل مع مجتهدين فرس يشتركون معهم في الأصل والثقافة . واستطاع هؤلاء المجتهدون الفرس الذين كانوا يقدمون منحاً أعلى ويوزعون الهبات الخيرية ، ان يكسبوا طلاباً ومقلدين أكثر من طلاب ومقلدي المجتهدين العرب وان يعززوا موقعهم في مدن العتبات المقدسة(١٨) . كما مولت التبرعات الهندية بناء قناة الهندية التي جلبت الماء الى النجف . وكما بينا في الفصل الأول فان التغيرات التي أحدثها شق القناة في البيئة أدت الى جذب العشائر العربية الى المنطقة القريبة من النجف ، الأمر الذي عرّضها الى الدعاية الشيعية . واستمرت الأموال الهندية في الوصول الى مدن العتبات المقدسة بعد زمن طويل من ضم البريطانيين لدولة اوذة في عام ١٨٥٦ .

وفي عام ١٨٢٥ ، خلال فترة الضائقة المالية الناجمة عن اندلاع حرب في بورما ، وافق الحاكم العام البريطاني في الهند على قبول قرض قدره ١٠ ملايين روبية من غازي الدين حيدر ، ملك اوذة . وكان طابع القرض أبدياً : فالقرض لن يسدد أبداً وأسعار الفائدة التي حددت بنسبة ٥ في المئة سنوياً تنفقها حكومة الهند بصورة دائمة على مشاريع محددة . وكان من بين المستفيدين من الفوائد أربع نساء هن : نَواب مبارك محل وسلطان مريم بكُم وممتاز محل وسرفاراز محل (كانت الأولى والثانية من زوجات الملك) ، تقرر ان تُدفع لهن مخصصات شهرية قدرها ١٠,٠٠٠ و٢٥٠٠,١١٠٠ و ١٠٠٠ روبية على التوالي . وخصصت علاوات بلغت اجمالاً ٩٢٩ روبية في الشهر لخدام سارفاراز محل ومن تتولى اعالتهم .

ونص الاتفاق على انه بعد وفاة النساء الأربع يُدفع ثلث مخصصاتهن لمن يحددنه في وصاياهن مع تسليم الثلثين الباقيين للمجتهدين المقيمين في النجف وكربلاء لتوزيعها على «المستحقين» . وفي حالة عدم وجود وصية يتسلم المجتهدون المخصصات بأكملها . واذا توفي أي من المشمولين ذوي العلاقة بسارفاراز محل دون وجود ورثة له أيضاً فان علاواتهم كلها تخصص للمستفيدين في النجف وكربلاء . وأصبحت الموارد المالية التي توفرت للتوزيع على هذا الأساس في النجف وكربلاء تُعرف باسم خيرية اوذة . وكان الحد الأقصى الذي تستطيع المدينتان ان تحصلا عليه من هذا المصدر ١٨٦,١٤٨ روبية سنوياً أو حوالي ١٥,٥١٢ جنيه استرليني بسعر الصرف الرسمي في منتصف القرن التاسع عشر ، حيث كان الجنيه البريطاني يعادل حوالي عشر روبيات(١٩) .

ووصلت الموارد المالية وفق خيرية اوذة الى النجف وكربلاء لأول مرة في حوالي ١٨٥٠ بعد وفاة مريم بكُم وسلطان محل . وهكذا ارتبطت أحوال سكان ومجتهدين من الشيعة في مدن العتبات المقدسة بأسعار الفائدة التي أخذت تُسدد نتيجة اتساع النشاط التجاري والدور السياسي البريطانيين في

الهند . وفي غياب المعطيات عن دخل النجف وكربلاء السنوي من ايران يصعب تحديد حجم الموارد المالية من خيرية اوذة بالمقارنة مع التبرعات الايرانية . ومع ذلك يمكن تكوين فكرة عن حجم خيرية اوذة من مقارنتها مع الدخل السنوي المخمن للمجتهد الأكبر مرتضى الأنصاري . ففي أواخر عقد الخمسينات من القرن التاسع عشر كان المبلغ السنوي الذي يستلم في النجف وكربلاء من خيرية اوذة حوالي ١٢٠ الف روبية أو زهاء ١٠ آلاف جنيه استرليني . ولذا كان المقدار السنوي لخيرية اوذة يزيد على دخل الأنصاري السنوي من الضرائب الدينية التي قدرت في مرحلة من المراحل ، كما رأينا تحت العنوان السابق ، بـ ٢٠٠ الف تومان أو حوالي ٩٠٠٠ جنيه استرليني[٢٠] .

ان دراسة خيرية اوذة على امتداد فترة قرن بين ١٨٥٠ و ١٩٥٣ تسلط الضوء على الموقع النسبي للطبقات والجماعات الاثنية في النجف وكربلاء فضلاً عن العلاقات بين المجتهدين والعلماء والطلاب . كما تبين كيف ارتبط موقع وأحوال بعض الفئات الدينية بقدرتها على الاعتماد على الموارد المالية التي تأتيها من خيرية اوذة . وعلى مستوى آخر تكون خيرية اوذة حالة دراسية جيدة لتوضيح الطابع المعقد الذي اتسمت به الاستراتيجية البريطانية ازاء شؤون الشيعة واختلاف أولويات المسؤولين البريطانيين في العراق وايران والهند الذين سعوا الى استخدام الخيرية حسب تفضيلاتهم واعتباراتهم المحلية . كما ان تطور خيرية اوذة من عام ١٩٠٢ يكشف عن تزايد دور بريطانيا ونفوذها في العراق في القرن العشرين . وأخيراً يوضح تاسيس الدولة الحديثة والرقابة الصارمة التي فرضتها الحكومة الهندية على خيرية اوذة كيف تسبب انحسار تدفق الهبات الخيرية في تدهور أحوال فئات دينية مختلفة في النجف في ظل الحكم الملكي .

ولفترة استمرت حتى عام ١٨٥٢ كان أكبر مجتهدين في كربلاء والنجف يعتمدان على خزانة بومباي البريطانية للحصول على المال من خيرية اوذة بواسطة وكلائهما في الهند . وفي حين ان السيد علي نقي

الطباطبائي كان الجهة المتلقية في كربلاء فان محمد حسن النجفي (توفي في تموز/يوليو ١٨٥٠) وخلفه مرتضى الأنصاري كانا نظيري الطباطبائي في النجف . وابتداء من شهر تشرين الأول/اكتوبر ١٨٥٢ أصبحت خيرية أوذة تدفع عن طريق الوكيل السياسي البريطاني في العراق ، الذي منحت له سلطة قانونية للاشراف على انفاق المال . وفي ايار/ مايو ١٨٥٤ ، وبعد مراسلات بين الوكيل البريطاني والأنصاري والطباطبائي ، تقرر استخدام الموارد المالية لتغطية مطالب المجتهدين الأفراد وانفاقها على أغراض دينية وخيرية مختلفة في المدينتين المقدستين . ويصعب تحديد الفترة التي ظل فيها الأنصاري يتسلم موارد مالية من خيرية اوذة على وجه الدقة . والأرجح ان الأنصاري لم يناظر مباشرة توزيع المال بل أناط هذه المهمة بالشيخ مهدي كاشف الغطاء . وفي وقت ما بين ١٨٥٧ و ١٨٦٠ أنهى الأنصاري نفسه ، على مايبدو ، علاقته بخيرية اوذة من الأساس[٢١] .

واجري تغيير هام يتعلق بوجهة الموارد المالية ، في حوالي عام ١٨٦٠ . فعلى الضد من الاتفاق الأصلي الذي كان يقضي بأن مجتهدي النجف وكربلاء وحدهم الذين يتسلمون المال ويوزعونه ، خُصص مقدار الثلث (حوالي ٤٠ الف روبية) سنوياً لمنفعة الفقراء الهنود المقيمين في النجف وكربلاء والكاظمين . وهكذا استحدث «صندوق هندي» مستقل . وكان هذا عائداً ليس الى سوء تفسير الاتفاق الأصلي فحسب بل والى النفوذ الواسع لنَّواب اقبال الدولة ، ابن أخ الملك غازي الدين حيدر . فلقد أصبح النواب الذي أقام في الكاظمين حتى وفاته في عام ١٨٨٧ ، يلعب دوراً فعالاً في ادارة خيرية اوذة فعاد هذا بفوائد جمة على المقيمين والزوار والطلاب الهنود في مدن العتبات المقدسة . وحتى عام ١٩٠٣ عندما الغي «الصندوق الهندي» كانت الأموال المتاحة من خلاله تجتذب الكثير من الهنود الى العراق مؤدية الى زيادة مطردة باعدادهم في مدن العتبات المقدسة[٢٢] .

وفي الفترة الواقعة بين ١٨٦٠ و ١٩٠٣ كان مجتهدان حصراً يتقاسمان

الثلثين المتبقيين من خيرية اوذة ، أحدهما في النجف والأخر في كربلاء . وكان الوكيل أو المقيم السياسي البريطاني في بغداد هو الذي يختارهما .ورغم ان محاولات ربما بذلت لاختيار المجتهدين حسب التأييد الشعبي الذي يتمتعان به وتضلعهما في الشؤون الشرعية فان عدداً من المجتهدين الذين تم اختيارهم على هذا الأساس رفضوا قبول هذا المال على ما يبدو ، وخاصة اغا حسن نجم أبادي[٢٣] . وفي النجف اختير السيد علي بحر العلوم وهو ايراني الأصل ثم أصبح رعية عثمانية ، ليكون المجتهد الذي يوزع خيرية اوذة بين عام ١٨٥٨ و ١٨٦٠ . وبعد وفاته في عام ١٨٨١ حل محله شخص أخر من أفراد العائلة هو محمد بحر العلوم الذي تبوأ هذا المنصب حتى عام ١٩٠٣ . وكان نظير علي بحر العلوم في كربلاء حتى عام ١٨٧٢ السيد علي نقي الطباطبائي الذي كان يحمل الجنسية الايرانية . وبعد وفاته أنيط المنصب بأخيه ابو القاسم الطباطبائي . وحين توفي أبو القاسم في عام ١٨٩١ حل محله نجله محمد باقر الذي شغل المنصب حتى عام ١٩٠٣[٢٤] . وهكذا استأثرت عائلتا بحر العلوم والطباطبائي حصراً بمنصب المجتهد الذي يوزع خيرية اوذة ، أكثر من اربعين عاماً .

وأحياناً كانت تصدر احتجاجات على اساءة المجتهدين لاستخدام الأموال ، من المجتهدين المنافسين لهم ومن مقيمين أخرين في النجف وكربلاء وحتى من الحكومات الفارسية والعثمانية . وفي عام ١٨٨٣ زُعِم ان الأموال كانت تذهب بالدرجة الرئيسية لاثراء المجتهدين الموزعين واعالة ذويهم وأصدقائهم ، مع حصول الفقراء على النزر اليسير منها . وفي عام ١٨٨٩ وجد ان أبا القاسم الطباطبائي كان غارقاً في الديون وانه أو أبناءه اقترضوا أموالاً من صيرف مقر المقيم البريطاني بضمانة حصة أبي القاسم من خيرية اوذة . وفي عام ١٨٩١ قيل ان محمد بحر العلوم اقترض مبالغ في النجف على أساس علاقته بخيرية أوذة . يضاف الى ذلك ان عوائد الخيرية بحلول عام ١٩٠٢ لم تعد تدفع مباشرة الى المجتهدين الموزعين وانما الى الصيرف اليهودي في

مقر المقيم ، الياهو حسقيل دانوس . وكان هذا يكتفي بابراز ايصال بين حين وآخر من كل مجتهد بنصف المبلغ مع الاحتفاظ بجزء أو كل النصف الثاني لنفسه على أساس انه الفوائد المترتبة على ديون المجتهدين له[٢٥] .

وبقي النظام الذي كان ثلث المبلغ يخصص بموجبه لـ «الصندوق الهندي» والباقي للمجتهدين الموزعين ، ساري المفعول حتى عام ١٩٠٣ . ورغم غياب الأساس القانوني لوجود «الصندوق الهندي» والتلاعبات المالية الخطيرة في ادارته وحتى اعتراض حكومة الهند على عمله فان الصندوق بقي دون مساس به من الناحية العملية . وفيما يتعلق بالمجتهدين الموزعين فان الحكومة لم توافق على اي اجراء ينيط توزيع الأموال المستَلَمة في نهاية المطاف بالمجتهدين . وازاء ذلك فان المحاولات العشوائية التي بذلها الوكلاء أو المقيمون البريطانيون في بغداد لحمل المجتهدين على اعداد قوائم بمن يُدفَع لهم وتقديم حسابات منتظمة وتشكيل لجان صغيرة للاشراف على توزيع الأموال لم تثبت جدواها[٢٦] .

وفي الفترة الواقعة بين ١٩٠٢ و١٩٠٤ أثار ميجور نيومارش ، المقيم البريطاني المعين حديثاً في بغداد ، قضية ادارة خيرية اوذة بكل حمية . وألغي «الصندوق الهندي» في ايار/مايو ١٩٠٣ . كما أنهى نيومارش ، بعد حصوله على موافقة حكومة الهند ، احتكار عائلتي بحر العلوم والطباطبائي . وخلال الفترة الممتدة بين ١٩٠٢ و ١٩٠٣ أعد نيومارش قائمة بالمجتهدين المقيمين في النجف وكربلاء . وضَمّن موافقة الحكومة على المبدأ القائل بأن سلطة اصدار التعيينات والاقالات النهائية للمجتهدين الموزعين ستبقى في المستقبل بيد المقيم . وفُسِّر هذا على انه ضروري للحيلولة دون تشكيل زمرة فارسية تستبعد المجتهدين الهنود والعرب تماماً من عائدات خيرية اوذة[٢٧] . وأنهت اعادة تنظيم خيرية اوذة تركز مقادير كبيرة من المال والسلطة بأيدي مجتهدين اثنين وعائلتيهما فقط . واقترح نيومارش أربعة عشر سهماً قيمتها ٥٠٠ أو ١٥٠٠ روبية في الشهر للمجتهدين الأعلى

مكانة . ورغم انه لم يتمكن من اقناع المجتهدين الخمسة الأكبر في النجف وكربلاء باستلام اسهم وفق خيرية اوذة فان عدداً من المجتهدين الآخرين المحترمين جداً تسلموا بالفعل وأصبحوا مجتهدين موزعين . وفي ايار/مايو ١٩٠٣ كان نيومارش قد انتهى من توزيع أموال خيرية اوذة على أربعة عشر مجتهداً في النجف وكربلاء ، سبعة مجتهدين في كل مدينة[٢٨] . وبعد عام كان هناك عشرة مجتهدين موزعين في كل مدينة ، يشتركون جميعاً بالتساوي في عوائد خيرية اوذة ويتلقى كل احد منهم ٥٠٠ روبية في الشهر[٢٩] . وبموجب النظام الجديد كان المجتهدون الفرس المستفيدين الرئيسيين . والحق انه بين المجتهدين الموزعين كان هناك مجتهد عربي واحد فقط وهو محمد حسن الجواهري الذي كان يحمل الجنسية الايرانية . وكان اختيار عدد كبير من المجتهدين الموزعين الفرس مؤشراً على هيمنة الفرس على المؤسسة الدينية الشيعية في النجف وكربلاء في أوائل القرن العشرين .

وكانت اعادة تنظيم خيرية اوذة في السنوات ١٩٠٢-١٩٠٤ تعكس ازدياد الدور السياسي البريطاني في العراق وايران . وحاول المسؤولون البريطانيون على اثر ذلك استخدام الخيرية مصدراً للمحسوبية في العراق وتوسيع نفوذهم للتأثير في الشؤون الايرانية كذلك . ويمكن التعرف على بداية المحاولات البريطانية لاستخدام خيرية اوذة من أجل التأثير في الشؤون الشيعية داخل العراق من حقيقة انه من بين المجتهدين الموزعين العشرين في عام ١٩٠٤ كان هناك ما لايقل عن خمسة هنود كان الهدف من اختيارهم معادلة الهيمنة الايرانية واقامة أطر جديدة للمحسوبية في النجف وكربلاء . ويتجلى هذا أيضاً في ملاحظة نيومارش التي تشير الى انه نفسه كان لديه تصور واضح عن خلق جيل جديد من المجتهدين الأكثر تقبلاً للنفوذ البريطاني : «ان المجتهدين الحاليين لخيرية اوذة يزدادون أهمية بالتدريج ، وان المجتهدين... الأقدم أخذوا يذوون ؛ وان الوقت الذي سيكون فيه من يقبضون منا هم القادة ، وبموجب ... النظام ... الذي اقترحه

سيكونون صانعي مجتهدين في المستقبل ، لا يمكن ان يكون بعيداً» .(٣٠)

واتضحت المحاولات البريطانية لاستخدام الخيرية من أجل التاثير في الشؤون الايرانية خلال ثورة ١٩٠٥ الدستورية الايرانية التي قام عدة مجتهدين كبار من العراق بدور قيادي فيها . واذ لاحظ السير ارثر هاردنغ ، الوزير البريطاني في ايران ، ان كل المجتهدين الموزعين تقريباً كانوا يحتفظون بالمال لأنفسهم ولعوائلهم موظفين هذا المال في العقارات بالدرجة الرئيسية(٣١) ، حاول ان يستخدم نفوذ البعض من هؤلاء المجتهدين لمنع التظاهرات والقلاقل ولقطع الطريق على السياسات الروسية في ايران . ويبدو ان دعوة هاردنغ القوية الى استخدام الخيرية للتاثير في الشؤون الايرانية أثارت قدراً من التوتر بينه وبين نيومارش الذي ربما شعر بالقلق من ان يرتد التلاعب السياسي السافر بخيرية اوذة على البريطانيين أنفسهم في نهاية المطاف ، وخاصة في العراق . وفي عام ١٩٠٥ اقترح هاردنغ على نيومارش أسماء اثنين من الأعوان في ايران ، الأمر الذي أسفر عن حمل أحد المجتهدين الموزعَين وهو محمد باقر الطباطبائي ، على دفع مخصصات شهرية للاثنين(٣٢) .

وبحلول عام ١٩٠٨ كان الراي الشائع في مدن العتبات المقدسة ان القسم الأعظم من اموال خيرية اوذة يُدفع للمجتهدين الايرانيين لأن البريطانيين يفكرون بالاستيلاء على ايران وبالتالي فانهم يعتقدون ان نفوذ المجتهدين سيكون مفيداً(٣٣) . وفي صفوف المجتهدين رُسم خط فاصل بين الأكثرية الذين كانوا مستعدين لقبول أسهم في خيرية اوذة ، والذين رفضوا عروض المقيم البريطاني . وكانت المسألة تتعلق بقبول أموال متحققة من الفوائد على قرض وتورط المجتهدين الموزعين بصورة مباشرة في المطامح البريطانية المتزايدة تجاه العراق وايران . ومنذ عام ١٩٠٧ دعا مرزا خليل وكاظم اليزدي الى اجراء تغيير في النظام وأطلقوا تصريحات واضحة قالا فيها ان عوائد خيرية اوذة كلها يجب ان توزع على الفقراء . وفي

عام ١٩٠٨ رفض اليزدي ومحمد اسماعيل الصدر قبول سهم من خيرية اوذة . واذ أشار اليزدي الى عمل الأنصاري الذي كان يوزع كل الأموال الآتية من خيرية اوذة على الفقراء ، أكد مجدداً ان المجتهدين يجب أن يوزعوا الأموال لصالح الفقراء . وعلى الضد من ذلك اتخذ الكثير من المجتهدين الموزعين موقفاً مغايراً . وقد أوضح وجهة نظرهم في عام ١٩٠٩ محمد كاظم الخراساني الذي ادعى ان المجتهدين الموزعين احرار في انفاق المال بالطريقة التي يرونها مناسبة مسؤولين في ذلك أمام الله وحده . وكان هذا الموقف يعكس الى حد ما الانخفاض العام في دخل عدد من المجتهدين الفرس الذين لاقوا في ذلك الوقت صعوبة في جمع الموارد المالية في ايران بعد ان لم يعد البازاريون بحاجة اليهم كاداة ضد الشاه(٣٤) . ونظراً لذلك أحجم الكثير من المجتهدين الموزعين عن التخلي عن أي جزء من دخلهم المتحقق من خيرية اوذة .

ولم يغب الحجم المالي لخيرية اوذة عن أنظار أطراف مهمة أخرى وفئات لها مصالحها الخاصة ، في مدن العتبات المقدسة . ولم يتسبب الصراع حول عوائد خيرية اوذة في تكريس الخصائص الطبقية والاثنية المتباينة للفئات المختلفة فحسب بل وأظهر قوة الطلاب في مدن العتبات المقدسة . وكما سيتبين في الفصل القادم فان العلاقات بين الطلاب والمجتهدين شهدت توترات حادة في السنوات ١٩٠٨-١٩١٠ ، أسفرت عن قيام المجتهدين بتخفيض مخصصات الطلبة وتموينهم من الخبز . وكان تدهور أحوال الطلبة أساساً نتيجة تناقص الأموال المتدفقة من ايران وركود التجارة وشحة الزوار فضلاً عن ارتفاع الأسعار في مدن العتبات المقدسة بعد الثورة الدستورية الايرانية ومحاولة أنصار تركيا الفتاة تقويض سلطة «المدرسة» وموقع الطلبة والمجتهدين في مدن العتبات المقدسة . وفي مواجهة ذلك ذكرت التقارير ان الرأي العام الشيعي في النجف وكربلاء أجمع على ادانة المجتهدين الموزعين الذين احتفظوا بالأموال كلها ضمن عوائلهم مع بعض الاستثناءات القليلة(٣٥) .

وفي تشرين الأول/اكتوبر١٩٠٩ ذكر الكولونيل رامزي ، خَلَف نيومارش ، في تقرير له ان الطلبة الفرس في النجف وكربلاء عازمون على الحصول على أكبر مايمكنهم الحصول عليه من الأموال الخيرية المتاحة في المدينتين . وانهم أرسلوا مذكرات الى رامزي يطلبون منه تخصيص قدر معين من أموال خيرية اوذة يؤخذ من سهم كل مجتهد موزِّع لاستخدام الطلاب حصراً . وفي عدة مناسبات مارس الطلاب ضغوطهم على المجتهدين أيضاً . وفي حالة واحدة اتخذ المجتهد - الموزع الهندي مولوي سيد مرتضى حسين ، من كربلاء ، حتى خطوة غير مألوفة هي الشكوى لدى المقيم البريطاني . فقد كتب المجتهد انه تلقى رسائل تهديد بعد ان رفض مطالب الطلبة الفرس بمنحهم ١٥٠ روبية في الشهر من سهمه في خيرية اوذة(٣٦) . وكانت قوة الطلبة الفرس في كربلاء كبيرة حتى انهم كانوا في نيسان/ابريل ١٩١٠ القوة المهيمنة وراء قرار سبعة مجتهدين موزعين بالتخلي عن خمسي سهمهم وتقديمه للأعمال الخيرية ولاعالة الطلبة . وكان المجتهدون السبعة باتخاذهم هذه الخطوة يأملون في تركهم أحراراً للتمتع بالثلاثة أخماس المتبقية دون مزيد من الازعاج(٣٧) .

وفي السنوات الثلاث التي سبقت اصلاح ١٩١٢ كان نشاط الهنود في مدن العتبات المقدسة يعكس محاولة هذه الفئة لتامين الحصة الأكبر من خيرية اوذة لصالحهم . وفي كانون الثاني/يناير١٩٠٩ بعث عدد كبير من الهنود المقيمين في كربلاء والنجف بمذكرة الى رامزي . وقد احتجوا فيها على نظام التوزيع المعمول به مجادلين بان الهنود في مدن العتبات المقدسة وحدهم المؤهلون للاستفادة من الأموال القادمة من الهند . وادعى أصحاب المذكرة بان الغاء «الصندوق الهندي» في عام ١٩٠٣ كانت له آثار مدمرة على السكان الهنود في مدن العتبات المقدسة . واعتبروا خيرية اوذة صندوقاً خيرياً يتعين على المجتهدين ان يوزعوا كل موارده المالية . واذ أشار أصحاب المذكرة الى ان اليزدي والصدر رفضا قبول أسهم في خيرية اوذة باعتبار ذلك شكلاً من

أشكال المرتب الشخصي ، أكدوا ان الأنصاري والشيرازي كانا في السابق يوزعان كل ما يتلقيانه من أموال للأغراض الخيرية على المستحقين . واقترح أصحاب المذكرة تعيين ثلاثة مجتهدين موثوقين ، يكونون عربياً وهندياً وفارسياً ، ودفع ٣٠٠ روبية في الشهر الى كل منهم لمواصلة أعمال التوزيع[٣٨] .

واذ كان الهنود يفتقرون الى قوة المجتهدين والطلبة الفرس ، حاولوا الالتفاف على هؤلاء مستخدمين وضعهم كرعايا بريطانيين . وفي عدة مناسبات اعترض أفراد وجمعيات في الهند على الفكرة الداعية الى السماح للمجتهدين الموزعين بالاحتفاظ بأي جزء من أسهمهم في خيرية اوذة . وقُدم اقتراح بان يشترط على المجتهدين ايداع كل أسهمهم بعهدة لجان للتوزيع . واذ كان الهنود يعملون تحت ادارة المقيم البريطاني في بغداد سعوا الى تحجيم سلطة المجتهدين بتحويل اللجان الى هيئة قوية تشرف على توزيع الأموال على الفقراء الهنود المقيمين والزوار . وفي اذار/مارس ١٩١١ ذكر في أحد التقارير ان الرأي العام في لكناو اتفق بالاجماع على ان خيرية اوذة ، صندوق خيري وان المجتهدين ليسوا الا موزعين . وطلب مجتهدون كبار في الهند استشارة لجنة دائمة في لكناو حول اختيار وتنحية المجتهدين الموزعين وغير ذلك من القضايا الهامة[٣٩] .

ورغم ان حكومة الهند رفضت المقترحات التي قدمها أصحاب المذكرة الهنود فان فكرة الحد من سلطة المجتهدين الموزعين استهوت المقيمين البريطانيين في العراق لأن هذا يمكن ان يزيد من النفوذ البريطاني بين الفئات الدينية في النجف وكربلاء . وبهذا الصدد اعتبر المقيمون البريطانيون ، وخاصة رامزي وخلفه لوريمر ، «استيراد» مجتهدين من الهند الى العراق وتشكيل لجان توزيع ، أداة فعالة للغاية . وفي أواخر عام ١٩٠٨ كتب السيد أحمد علامة هندي ، نجل أكبر مجتهد في لكناو ، الى رامزي ، واقترح السيد استخدام بعض الأموال على الأقل لبناء مستشفى للفقراء في كربلاء موحياً بانه مستعد شخصياً لتسلم المسؤولية عن العمل . وأدرك

رامزي المنافع الممكنة لمثل هذه الخطوة وأوصى للحكومة بان مجتهداً كبيراً من لكناو سيمنح بالتدريج سلطة متزايدة على توزيع الأموال . واذ حصل رامزي على موافقة الحكومة كتب رسالة جوابية الى السيد أحمد يعد فيها بمساعدته في تطبيق نظام أنسب لتوزيع أموال خيرية اوذة في النجف وكربلاء اذا أصبح السيد مقيماً في اي من المدينتين . وكتب بانه ليس هناك عائق قانوني في اتفاقية ١٨٢٥ يمنع المقيم البريطاني في بغداد من اختيار مجتهدين مقيمين تتعاطف آراؤهم مع آراء المقيم . ووعد رامزي السيد أحمد باول سهم يصبح شاغراً وأضاف بانه اذا حالف النجاح جهود السيد فقد يكون من الممكن زيادة سهمه في المستقبل(٤٠) . وفي عام ١٩١٢ انتقل السيد أحمد بالفعل الى النجف وأصبح مجتهداً موزعاً .

وخلال الفترة الواقعة بين ١٩٠٩ و١٩١١ حاول رامزي ولوريمر على السواء اقناع حكومة الهند بمنح المقيم البريطاني في بغداد سلطة أوسع في محاولة لتحويل الخيرية الى أداة للتاثير في شؤون الشيعة في العراق بالدرجة الأساسية . وقال رامزي بانه سيكون من الصعوبة بمكان في المستقبل ايجاد مجتهدين كبار يكونون مستعدين للقبول بسهم في خيرية اوذة . وأكد على انه اذا فهم المجتهدون ان للمقيم البريطاني سلطة اعطاء أكثر من سهم واحد للمجتهد الواحد فان المقيم يستطيع حينذاك الاعتراف بمركز المجتهدين الكبار الحقيقيين بمنحهم سهمين أو أكثر . وأيد هذا الراي لوريمر الذي ذهب الى ان حقيقة ان الأكبر والأقل مكانة بين المجتهدين الموزعين يتمتعون بمخصصات متساوية هي أحد مواطن الخلل الكبيرة في النظام كما كان معمولاً به حينذاك . واعتبر من الضروري ان يحتفظ المقيم بسلطة منح وسحب الأسهم دون الاوذة الى الحكومة . وخشية ان يؤثر آخرون على أولئك المجتهدين الموزعين السبعة في كربلاء ، الذين تخلوا عن خمسي أسهمهم ويدفعوهم الى الندم على ما فعلوه ، حث لوريمر الحكومة على التحرك دون ابطاء لتطبيق نظام توزيع جديد . وأكد ان ادارة الخيرية على الوجه المطلوب

سترفع سمعة بريطانيا المعنوية والسياسية في العراق وايران والهند[٤١] .

وفي آب/ اغسطس ١٩١١ أخذ لوريمر زمام المبادرة قبل أن تتوصل حكومة الهند الى قرار نهائي . وصاغ مشروعاً جديداً لتوزيع الأموال ورفعه الى الهند . ونالت مقترحاته موافقة الحكومة في كانون الثاني/يناير ١٩١٢ . وبالاستناد الى قراءة جديدة لاتفاقية ١٨٢٥ تم القبول بان أموال خيرية اوذة كلها ينبغي ان لا تدفع الا للمجتهدين المقيمين في النجف وكربلاء وان دفع أي جزء من الأموال مباشرة الى أي شخص اخر سيكون مخالفاً لبنود الاتفاقية . ولكن هذا ترك قضيتين بقيتا بلا حل . الأولى ، هل ينبغي الدفع لكل مجتهدي النجف وكربلاء أم للبعض منهم فقط ؟ والثانية ، من يمكن شموله بمصطلح «الأشخاص المستحقين» الذين ينبغي توزيع الأموال عليهم ؟

جادل لوريمر بالقول انه حتى خيرة المجتهدين المتاحين لا يمكن الوثوق بهم كموزعين دون اشراف عليهم . وادعى بانه اذا تركت المسالة للرأي الشعبي في النجف وكربلاء لن يكون هناك مجتهد هندي واحد بين حملة الأسهم . وأوضح ان وجود مجتهد هندي في لكناو قد يكون أمراً لا غبار عليه ولكنه في النجف أو كربلاء سيبدو خانعاً في ظل المؤسسة الهرمية الفارسية المتعالية وذات السطوة المطلقة . وكتب لوريمر ان قلة من الأفراد فقط في النجف وكربلاء يمكن اعتبارهم مجتهدين بلا مراء وان ادعاء الأكثرية العظمى بلقب الخبراء في الشرع والفقه ادعاء مشكوك فيه وان المحك الوحيد لصدقهم هو رأي شعبي مبهم ومنقسم . لذا اقترح ان لا تعطى الأموال الا للمجتهدين المستعدين لتوزيع قسم من مداخيلهم المتحققة من خيرية اوذة يختارهم ممثل الحكومة الهندية . وكان مشروع لوريمر يقضي بان على كل مجتهد موزع في الوقت الحاضر وفي المستقبل ، ان يوزع نسبة من سهمه على «الأشخاص المستحقين» من خلال لجان عامة كشرط لأن يصبح أو يبقى موزعاً . وفي عام ١٩١٢ حدد لوريمر النسبة بنصف سهم كل مجتهد موزع مقترحاً بانه اذا طبق هذا النظام

تطبيقاً ناجحاً يمكن زيادة النسبة الموزعة عن طريق اللجان بصورة تدريجية . كما ذهب الى ان عدد المجتهدين الموزعين وكذلك أسهم كل واحد منهم ينبغي ان تكون في المستقبل مرنة حسب الظروف التي وحدها تقرر ذلك . وأكد لوريمر ان خيرية اوذة معين قادر على انتشال الاف الناس في النجف وكربلاء . وادعى ان مصطلح «الأشخاص المستحقين» لا يعني بالضرورة الفقراء . وجادل قائلاً بانه حتى المجتهد نفسه يمكن ان يعامل أحياناً كشخص مستحق يحق له تسلم مكافأة ما من الخيرية . وخلص الى ان توزيع الأموال توزيعاً محايداً يمكن ان يتحقق على أحسن وجه بتشكيل لجنتين عامتين ، لجنة في كل مدينة ، تعملان تحت اشراف المقيم في بغداد . وبرئاسة نائب القنصل البريطاني في كربلاء (الذي كان من أصل هندي) ، تقرر ان تضم كل لجنة سبعة أشخاص أخرين يعينهم المقيم[٤٢] .

وهكذا مُنِح المقيم البريطاني في بغداد ابتداء من عام ١٩١٢ سلطة الاعتراف بأفراد كمجتهدين من حيث استلام الأموال في اطار خيرية اوذة . ولم يكن اختيار المقيم للمجتهدين الموزعين يشمل أكبر المجتهدين المعترف بهم في حينه لأن هذا ، كما ارتأى لوريمر ، يمكن ان يسفر عن «خطر كبير بالرفض» . وبدلاً من ذلك كانت مكانة المجتهدين الهنود تُضَخَّم على يدي المقيم البريطاني الذي يستطيع تعيين عدد منهم مجتهدين موزعين دون ان يتناسب تعيينهم مع موقعهم الحقيقي في المؤسسة الدينية لمدن العتبات المقدسة . كما أنيطت بالمقيم السيطرة المباشرة على اللجان لأنه كان يستطيع التأثير في قراراتها كلما رأى ضرورة ذلك . وأخيراً فان التفسير الواسع لمصطلح «الأشخاص المستحقين» أتاح للمقيم امكانية التأثير على عدد أكبر من المجتهدين والعلماء والطلبة في النجف وكربلاء .

وأثار النظام الجديد قلق السلطات العثمانية التي رأت انه من المحتمل ان يزيد النفوذ البريطاني في العراق . وخلال شطر كبير من القرن التاسع عشر لم يكن العثمانيون على مايبدو ، يعتبرون خيرية اوذة أداة بريطانية

قادرة على تقويض نفوذهم في الشؤون الشيعية في العراق(٤٣) . وعلى النقيض من ذلك أدت مصالح البريطانيين المتزايدة في العراق وكذلك أعادتهم تنظيم خيرية اوذة في القرن العشرين ، الى ان يعتقد العثمانيون بان البريطانيين يريدون استخدام الخيرية للتأثير في الشؤون الشيعية داخل البلاد . ونتيجة لذلك اعترت تطبيقات نظام لوريمر الجديد بعض الصعوبات في عام ١٩١٢ . فقد حاولت السلطات حل اللجان . ومُنع الرعايا العثمانيون وخاصة العرب ، من الانضمام الى عضوية اللجان في كربلاء والنجف ، وطُلب من القنصل الفارسي في بغداد ان يمارس ضغوطه على الأعضاء الفرس لتقديم استقالاتهم . ولكن بعد عودة لجنة الاتحاد والترقي الى السلطة في اسطنبول بحلول عام ١٩١٣ تناقص التدخل الرسمي في عمل اللجان . وفي حين ان السلطات المحلية استمرت في عدم السماح للعرب بتلقي اي معونات من اللجان مباشرة فان هذا لم يمنع لوريمر من تطبيق النظام الجديد(٤٤) .

وحين طلب من المجتهدين ان يؤكدوا قبولهم بالنظام الجديد ومَنْحِه تاييدهم ابدى سبعة مجتهدين فقط ، منهم ثلاثة هنود ، استعدادهم لقبول التغييرات . لذا بدأ لوريمر يعمل أولاً مع هذه المجموعة فيما حَجَز اسهم المجتهدين الموزعين الأخرين الذين امتنعوا عن التعاون . وفي حزيران/يونيو ١٩١٢ كتب الى حكومة الهند يقول بانه قد يكون من الضروري الاعتماد مؤقتاً على وكالة المجتهدين الهنود وحدهم . واقترح اختيار مرشحين مناسبين من المجتهدين في الهند لامكانية ارسالهم الى العراق خلال فترة وجيزة من اشعارهم . كما جمد في الشهر نفسه المجتهد الكبير حسين المازندراني الذي أعرب عن استيائه الشديد من النظام الجديد ومن امتناع المقيم عن دفع مستحقاته المتأخرة منذ عام ١٩١٠ . وفي آب/اغسطس ١٩١٢ أضاف لوريمر مجتهداً هندياً جديداً في النجف هو السيد أحمد علامة هندي . وبحلول تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٣ كان هناك اربعة عشر مجتهداً موزعاً يعملون وفق شروط النظام الجديد ، كان خمسة منهم

علـى الأقل مـن الهنـود . وتعـين علـيهـم جمـيعاً الـتوقـيم علـى ايصالات عن مبلغ يزيد مرتين على ماكانوا يتسلمونه في الواقع لأن نصف سهمهم كان مخصصاً للتوزيم كمعونات خيرية عن طريق اللجان[٤٥] .

وفي عشية الحرب العالمية الأولى تمكن البريطانيون من اضعاف موقع ونفوذ المجتهدين الموزعين الكبار السابقين الى حد بعيد . وأخذ مجتهدون أكثر ، من الدرجة الثانية والدرجة الثالثة ، يتزاحمون فيما بينهم للحصول على سهم في خيرية اوذة . الحق ان العدد المتزايد من أصحاب الطلبات على الشواغر التي ستتوفر في المستقبل مكّن المقيم البريطاني من اعداد قائمة احتياط سرية بالمرشحين المقبولين . وذكر في أحد التقارير ان جميع المتقدمين كانوا موضع دراسة وان أوراق اعتمادهم كانت في الواقع تُفحص وتُدقق وكان الاستبعاد أو الضم يتم بعد مشاورات بين المقيم البريطاني في بغداد ونائب قنصله في كربلاء . وتاثرت أحوال مجتهدين وعلماء وطلبة وغيرهم من المقيمين في النجف وكربلاء تأثراً متزايداً بمقدار الدعم الذي يستطيعون الحصول عليه من اللجان مباشرة . وفي النجف بصفة خاصة قيل ان حصة الطلبة كانت الأكبر بين حصص المتلقين . ولكن القسم الأعظم من الأموال التي وزعت قبل الحرب ظل عموماً يذهب للأغراض الخيرية . وكان الخبز يوزع في بعض الأحيان مجاناً على الفقراء في النجف وكربلاء . كما كانت الأموال توزع على الزوار الهنود وكان قسم منها يستخدم لاعادة هنود يقيمون في العراق . وفي المدينتين على السواء لم ينتفع من الخيرية الا قلة من العرب ، وبالتالي كان الفرس والهنود في الغالب هم من تمتعوا بهذه الأموال . وفي ثلاث عمليات توزيم جرت خلال الفترة ١٩١٢-١٩١٣ استلم أشخاص بلغ مجموعهم ٤٣٧٢ شخصاً مبالغ من المال بموجب خيرية اوذة . وشكل الفرس زهاء ٧٦ في المئة من المستلمين وآلت اليهم ٧٤ في المئة من مجموع الأموال الموزعة[٤٦] . وجرت آخر عملية توزيم بموجب خيرية اوذة قبل الحرب في نيسان/ابريل ١٩١٤ .

وفي اذار/مارس ١٩١٥ ، حتى قبل الانتهاء من احتلال العراق احتلالاً كاملاً ، قررت حكومة الهند انه سيكون من المفيد سياسياً الاستمرار أطول فترة ممكنة في دفع الأموال لكل المجتهدين الموزعين من الفترة السابقة على الحرب بصرف النظر عن موقفهم من البريطانيين منذ اندلاع الحرب . ولعل السيد حسين الكاشاني كان أول من دُفع له مبلغ من المال خلال الحرب عن مستحقات متأخرة لوالده محمد . وذكر أحد التقارير ان هذا أدى الى نتائج مُرضية لأن الابن قدم فيما بعد خدمات جيدة في العمل الدعائي . وفي أعقاب احتلال الناصرية في آب/اغسطس ١٩١٥ أصبح الطريق المؤدي الى النجف وكربلاء عبر الفرات مأموناً بدرجة معقولة . وكانت الأموال تُرسل أحياناً على شكل حوالات تجارية الى المجتهدين الموزعين وأعضاء اللجان . ولغاية اذار/مارس ١٩١٧ بلغ اجمالي ماوُزع خلال الحرب زهاء ١١٩,٠١٥ روبية من مجموع ٣٦٥,٩٧٩ مستحقة لخيرية اوذة منذ نيسان/ابريل ١٩١٤(٤٧) .

وأتاح احتلال البريطانيين للعراق امكانية توسيع نفوذهم في هيكل السلطة والمؤسسة الدينية في كربلاء والنجف . وجرت أول عملية توزيع منتظمة في ظل الاحتلال البريطاني في كربلاء في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧ . وفي ذلك الوقت كان ستة من مجموع سبعة مجتهدين موزعين من الفترة السابقة على الحرب قد وافاهم الأجل أو انتقلوا من المدينة ، وتقرر عدم تعيين مجتهدين جدد . ولم يبق في كربلاء الا مولوي السيد قلب - ي مهدي ، وقد أعطي سهمه في خيرية اوذة . ومنح ثلاثة مجتهدين كبار هم حسين المازندراني ومحمد صادق الطباطبائي وعبد الحسين الطباطبائي ، تبرعات على أساس مؤقت . وتسلم الأول منهم أكبر مبلغ بسبب مركزه المتقدم نسبياً في كربلاء . وأخضعت عملية التوزيع لرقابة بريطانية أشد صرامة وأعطيت تعليمات الى مختار كل حي باعداد قوائم بأسماء الفقراء في الحي المسؤول عنه . وأُصدرت بطاقات مخصصات وكانت المبالغ الموزعة تحدد حسب استحقاقات كل متقدم . كما أعد سجل يتضمن أسماء

وبصمات ابهام جميع حملةالبطاقات . وأصدرت بطاقات بيضاء لمن وجد انهم في حاجة دائمة إلى معونة مثل العواجز والعجائز ، وأصدرت كذلك بطاقات ملونة لمن وجد أنهم في حاجة الى معونة مؤقتة ولكن من المحتمل ان يكونوا قادرين على كسب رزقهم بعد انتهاء الحرب . وفي عدة عمليات توزيع جرت في كربلاء بين تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧ ونيسان/ابريل ١٩١٩ تسلم الفقراء بين ٥٢ و ٦٤ في المئة من المبالغ الموزعة . وشكل المجتهدون الصغار والعلماء والطلبة ثاني أكبر مجموعة تحصل على معونة بموجب خيرية اوذة في كربلاء . وفي تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٧ قسمت لجنة التوزيع اعضاء هذه المجموعة البالغ عددهم ١٣٣ شخصاً الى اربع فئات . وكانت الفئات الثلاث الأولى تضم صغار المجتهدين والعلماء ومجموعهم ستون في حين ان الفئة الرابعة كانت تضم ٧٣ طالباً . وخصصت مبالغ قدرها ١٠٠ و ٧٠ و ٤٠ و ٢٥ روبية لكل فرد في الفئات الأولى والثانية والثالثة والرابعة على التوالي . وخلال الفترة الواقعة بين تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧ ونيسان/ابريل ١٩١٩ تلقت الفئات الدينية في كربلاء بين ١٣ و١٩ في المئة من المبالغ الموزعة في المدينة(٤٨) .

وفي النجف بقي جميع المجتهدين الموزعين من الفترة السابقة على الحرب باستثناء السيد أحمد الذي عاد الى الهند ومحمد حسن الجواهري الذي توفي عام ١٩١٧ ، وقد منح من بقوا أسهماً في خيرية اوذة في عام ١٩١٨(٤٩) . واعطي شيخ الشريعة الأصفهاني مبلغاً اضافياً الى جانب سهمه بسبب مركزه الرفيع بين المجتهدين الموزعين . وأصبح الاصفهاني المجتهد الأكبر في اب/اغسطس ١٩٢٠ بعد وفاة المرزا محمد تقي الشيرازي . وتبوأ هذا المركز اربعة اشهر حتى وفاته في كانون الأول/ديسمبر . وطبق نظام البطاقات في اذار/مارس ١٩١٨ ثم وُسّع ليشمل الطلبة كذلك . كما أُعِدت قائمة بالمجتهدين والعلماء والطلاب الذين كانوا يُمنَحون مبالغ من المال من خيرية اوذة ، وقد ضمت ٤٩٢ شخصاً . وكان

هناك ٣٠ مجتهداً وعالماً من الفئة الأولى و ٥٠ من الفئة الثانية . وبسبب العدد الكبير من الطلاب في النجف (قدر حينذاك بحوالي ٦٠٠٠ طالب) فان ٤١٢ طالباً فقط أمكن أدراجهم على قائمة متسلمي الأموال من خيرية اوذة في اذار/مارس ١٩١٨ . وعند اجراء عملية التوزيع التالية في ايلول/سبتمبر ١٩١٨ ازداد عدد أعضاء الفئات الدينية الذين تسلموا مبالغ من المال من خيرية اوذة في النجف أكثر من ذي قبل ليبلغ ٥١٥ شخصاً . وكان بين المتلقين من أعضاء الفئة الأولى محمد حسين كاشف الغطاء الذي برز بوصفه المجتهد العربي الأكبر في ظل الحكم الملكي . وظهرت الفئات الدينية بوصفها أكبر مجموعة تستفيد من خيرية اوذة في النجف . ففي حين ان هذه الفئات لم تتسلم في عملية التوزيع التي جرت في ايلول/سبتمبر ١٩١٨ الا ٣٠ في المئة من اجمالي المبلغ الموزع بالمقارنة مع ٤٦ في المئة تسلمها الفقراء فانها تسلمت ٤٦ في المئة من اجمالي المبالغ التي وزعت في شباط/فبراير ١٩١٩ ولم يتسلم الفقراء الا ٢٤ في المئة(٥٠) .

وهكذا أصبح البريطانيون الممولين المباشرين لمجتهدين وعلماء وطلبة في النجف وكربلاء متدخلين في استقلال المؤسسة الدينية وموقع الفئات والأفراد وقُوِّضت أطر المحسوبية التقليدية تدريجياً عندما أخذ الطلبة يتسلمون الأموال من موظفي التوزيع مباشرة . والحق ان القائمة التي أعدت في كربلاء عام ١٩١٧ أثارت اعتراضات من حسين المازندراني وعبد الحسين الطباطبائي . فلقد احتج الأول قائلاً ان بعض الأشخاص الذين يستحقون وضعهم ضمن الفئة الثانية صنُفوا في الواقع ضمن الفئة الثالثة أو الرابعة والعكس بالعكس . كما ادعى ان بعض الطلبة المستحقين أُسقطوا أصلاً من القائمة . واحتج طلبة المازندراني كذلك زاعمين بانه لم يُدفع لهم حسب وضعهم الحقيقي(٥١) .

وبتطبيق نظام البطاقات انتفت الحاجة الى أعضاء اللجنة من الفترة السابقة على الحرب . وقد أتاح النظام الجديد للبريطانيين امكانية الاحتفاظ

بسجل جيد للمستلمين . فكل ماكان مطلوباً للتعرف على هوية الشخص هو مقارنة اسمه وبصمة ابهامه كما يظهران على البطاقة مع قائمة المتلقين المستحقين . وفي ذلك الوقت شعر المسؤولون البريطانيون في العراق أيضاً بانه في الوقت الذي مازالت للمجتهدين الموزعين فائدتهم فان ملء المناصب الشاغرة للموزعين ينبغي ان يحظى باهتمام جدي في المستقبل . وكان من المستبعد جداً ان يقبل المجتهدون الكبار بمثل هذا المنصب لأنهم كانوا يعتبرون أموال خيرية اوذة مرتبات حكومية . كما قيل من باب الحجة ان غالبية المجتهدين الموزعين من الفترة السابقة على الحرب لم يكتسبوا لقب المجتهد الا بسبب تعيينهم موزعين لخيرية اوذة(٥٢) .

وازاء ذلك أرسل نظام جديد لموافقة حكومة الهند في آب/اغسطس ١٩١٩ . وكان من أهم المقترحات التي يطرحها أصحاب النظام زيادة ثقل الشيعة العرب بين المجتهدين الموزعين . وكان هذا المقترح مؤشراً على الواقع الجديد الذي وُجد في العراق بعد الاحتلال ومحاولة المسؤولين البريطانيين تعزيز موقع الشيعة العرب على حساب الفرس والهنود . واقترح أصحاب النظام ان الحكومة ينبغي ان تحتفظ بالسيطرة على خيرية اوذة عن طريق لجنة مركزية واحدة . وان تكون اللجنة مؤلفة من خمسة أعضاء يدخلونها بحكم مناصبهم : المفوض المدني (رئيساً) واربعة موظفين بريطانيين آخرين . وتقرر الحد تدريجياً من دور الأفراد غير الرسميين . وكانت الفكرة من ذلك استمرار أسهم المجتهدين ،ومرتبات أعضاء اللجنة من الفترة السابقة على الحرب ، حتى وفاتهم أو اعفائهم من مناصبهم لهذا السبب أو ذاك . واذ كان أصحاب النظام يدركون ان بنود اتفاقية ١٨٢٥ تقضي بان المجتهدين ينبغي ان يكونوا الموزعين الحقيقيين للأموال ، فقد اقترحوا ان يشارك في التوزيع مستقبلاً ثلاثة مجتهدين موزعين في النجف وكربلاء على السواء . وينبغي ان يستند تعيينهم ، حيثما أمكن ذلك ، الى معايير اثنية بحيث يكون الثلاثة فارسياً

وعربياً وهندياً . ويتعين على هؤلاء المجتهدين ان يقروا بانهم ليسوا الا واسطة للتوزيع وان عوائد خيرية اوذة توزع توزيعاً محايداً على من كانت الأموال مخصصة لهم . ويمكن رؤية المحاولة التي بذلها البريطانيون لاستخدام خيرية اوذة كأداة فعالة للتأثير على هيكل السلطة في مدن العتبات المقدسة ، من دعوتهم الى استمرار أولوية الفئات الدينية على الفئات والمقاصد الخيرية الأخرى . يضاف الى ذلك ان أصحاب النظام هذا اقترحوا تقليل المعونة المقدمة للهنود وتخفيض الحصة الشهرية للمجتهدين الموزعين الذين يعينون لاحقاً الى ٣٠٠ روبية لكل منهم بهدف توفير أكبر مايمكن من المبالغ لتوزيعها على الطلبة والعرب الشيعة(٥٣) . وقد وافقت حكومة الهند من حيث المبدأ على نظام ١٩١٩ ، ونُفذ العديد من المقترحات المقدمة خلال فترة الانتداب .

وفي حين انه في عام ١٩١٣ كان في النجف وكربلاء اجمالاً أربعة عشر مجتهداً موزعاً واربعة عشر عضواً في اللجنة (خمسة وستة من كل مجموعة من هاتين المجموعتين على التوالي كانوا من الهنود) فان عددهم انخفض انخفاضاً كبيراً بحلول عام ١٩٣١ . اذ لم يبق الا مجتهدان موزعان وسبعة أعضاء في اللجنة . وكان هناك مجتهد هندي واحد في كربلاء هو السيد مصطفى الكشميري الذي عين في اذار/مارس ١٩٣١ بعد وفاة قلب - ي مهدي . كما بقي في النجف مجتهد موزع فارسي واحد . وكان لكل منهم سهم شهري قدره ٣٥٠ روبية . وكانت اللجنة في كربلاء تضم ثلاثة أعضاء (فارسي وعربي وهندي) في حين ان لجنة النجف كانت تتالف من أربعة أعضاء (فارسيان وعربي وهندي) . وطيلة فترة الانتداب كان مجتهدون وعلماء وطلبة ، مُقَسَّمين الى ثلاث فئات بهذا الترتيب ، هم المتلقون الرئيسيون . وذكر تقرير في عام ١٩٢٩ ان الحد الأقصى للمنحة السنوية المقدمة للمجموعة الدينية من الفئة الأولى يبلغ ١٠٠ و ١٦٠ روبية في كربلاء والنجف على التوالي . وكان الفرس والعرب المستفيدين الرئيسيين بين الفئة الدينية .

فقد كانوا يحصلون على أكبر المنح من خيرية اوذة ولم يكن القسم الأعظم من الهنود والفقراء من غير رجال الدين يتسلمون الا مبالغ صغيرة(٥٤) .

وحتى عام ١٩٢٩ كان رئيس كتّاب مقر المعتمد البريطاني في بغداد يقوم بدور المشرف على خيرية اوذة . وكان التوزيع يجري أربع مرات سنوياً في النجف وكربلاء بحضور رئيس الكتاب ، مع قيام موظفي المندوبية السامية والمتبقين من أعضاء اللجنتين في كل مدينة بدور الموزعين الفعليين . وبعد وفاة رئيس الكتاب البريطاني في عام ١٩٢٩ تسلم المسؤول عن حماية الزوار الهنود الذي كان ملحقاً بسكرتارية المندوب السامي ، مهمة الاشراف على الخيرية . وفي عام ١٩٣١ ، مع اقتراب الانتداب من نهايته ، تم الاتفاق أيضاً على ان يكون لحكومة الهند دور أكبر في أي تغييرات تجري مستقبلاً في خيرية اوذة(٥٥) .

وابتداء من عام ١٩٣٣ وضعت خيرية اوذة تحت رقابة مباشرة أكثر من جانب حكومة الهند كجزء من ازدياد تقاسم السلطة بين البريطانيين والهنود في الهند . واضطلع القنصل الهندي الملحق بالقنصلية البريطانية في العراق بواجب الاشراف على خيرية اوذة . وفي الوقت الذي اقر فيه القنصل بان أموال خيرية اوذة ينبغي ان تخصص أساساً لمنفعة الفئات الدينية ، فقد فرض قيوداً جديدة هدفها الحد من توزيع الأموال . وفي عام ١٩٣٣ تقرر عدم اعطاء منحة لأي شخص شارك في اي شكل من أشكال التحريض السياسي ، لربما بتأثير النفوذ البريطاني في العراق أو حتى بطلب من الحكومة العراقية نفسها . وبموجب هذا القرار أسقط اسم المجتهد العربي الكبير محمد حسين كاشف الغطاء في ذلك العام نفسه من قائمة المتلقين بسبب نشاطاته المعادية للحكم في العراق . وأعقب ذلك قرار آخر حظر على أفراد العائلة نفسها استلام مخصصات مستقلة . وفي عام ١٩٣٤ جُمدت لجنة التوزيع في كربلاء على أساس ان عضوين من أعضائها وقفا ضد المحاولة الرامية الى ادارة الخيرية بوصفها صندوقاً دينياً . وشكلت لجنة جديدة في

عام ١٩٣٥ ووضعت تحت تصرف سيطرة القنصل الهندي . وضمت ثلاثة أشخاص فقط هم السيد مصطفى الكشميري (مجتهد هندي) والشيخ محمد الخطيب (مجتهد عربي) والشيخ محمد علي (عضو ايراني)[٥٦] .

وفي نيسان/ابريل ١٩٣٨ نقلت السيطرة على خيرية اوذة ، نتيجة توزيع السلطة توزيعاً جديداً في الهند ، من الدائرة الخارجية والسياسية لحكومة الهند الى الحكومة الاقليمية لولاية أوتار براديش ، منشا الخيرية . ولعل حكومة الولاية كانت حينذاك تفضل احالة الترتيبات المتعلقة بتوزيع خيرية اوذة الى المؤتمر الشيعي لعموم الهند (All India Shi'a Conference) ونالت خيرية اوذة على اثر ذلك اهتماماً اكبر من الراي العام الشيعي في الهند . وفي الفترة الواقعة بين ١٩٣٨ و ١٩٤٦ قدم شيعة الهند مطالب قوية الى حكومتهم بما معناه ان الخيرية ينبغي ان يديرها مجتهدون هنود في النجف وكربلاء . وفي عام ١٩٣٩ طالب الشيعة في لكناو وراداولي بتنحية المشرف الهندي على خيرية اوذة وتعيين مجتهد بدلاً عنه ، وتخصيص الى حد ثلثي الأموال لصالح الهنود في العراق . كما رفعت في الأعوام ١٩٣٨ و١٩٣٩ و١٩٤٦ مطالبة بتخصيص كل أموال خيرية اوذة للتوزيع سنوياً (١٨٦ ألف روبية) ودفع المتاخرات السابقة بمعدل ٦٦ الف روبية في السنة (ربما كانت حكومة الهند تحتفظ بها) باسرع وقت ممكن[٥٧] . وقد رفضت حكومة الهند هذه المطالب ولم تنجح محاولة مؤتمر الشيعة لعموم الهند في السيطرة على خيرية اوذة .

وفي عام ١٩٥١ أخذت المفوضية الهندية في بغداد على عاتقها ادارة الخيرية . وعلى اثر ذلك فقدت خيرية اوذة الكثير من أهميتها كمصدر دخل للفئات الدينية في النجف وكربلاء . وابتداء من عام ١٩٥٣ كانت أموال خيرية اوذة لا توزع الا من بغداد ويقوم بتوزيعها موظفو السفارة الهندية . وألغيت لجان التوزيع في النجف وكربلاء ولم يعد المجتهدون ينشطون في عملية الاشراف على الأموال أو توزيعها . كان سكرتير السفارة لا يستشير

أحد المجتهدين الا في حالة وجود شك في أصحاب طلبات معينين . يضاف الى ذلك ان عدد المتلقين انخفض بحدة وفق النظام الجديد ، من ٣٢٠٠ متلقي الى ٤٥٠ متلقياً فقط في عام ١٩٥٣[٥٨] . ويبدو ان توزيع أموال خيرية اوذة في العراق أوقف بصورة تدريجية وبذلك تخلفت الحكومة الهندية عن تسديد اقساط الفوائد المترتبة على الاقتراض من الخيرية . ولم تعد خيرية اوذة التي كانت معيناً دائماً على امتداد أكثر من قرن ، مصدر عون لآلاف من المقيمين ولطلاب ولعلماء ومجتهدين في النجف وكربلاء ، وتعين عليهم البحث عن مصادر دخل بديلة .

وكما سيتبين من القسم التالي فان انقطاع تدفق الأموال الخيرية من ايران بعد تأسيس الدولة الحديثة ، وغياب التفاعل الوثيق بين القطاعات الاقتصادية والدينية الشيعية في العراق ، كانا عاملين كبيرين آخرين في تفاقم التدهور الاقتصادي للنجف وكربلاء .

عواقب الاعتماد على الأموال الخارجية

يمكن ان يُعزى عجز المجتهدين عن ايجاد مصادر مالية مستديمة داخل العراق بدرجة كبيرة الى طبيعة الحكم والمجتمع في هذا البلد بخلاف ايران . ففي ايران القاجارية أقامت المؤسسة الشيعية والدولة علاقات تعاون حتى نشوب النزاع بين الطرفين في عهد محمد شاه (١٨٣٤-١٨٤٨) في منتصف القرن التاسع عشر . وكانت الدولة تستخدم المذهب الشيعي مصدراً للشرعية مع السماح للمجتهدين بالاحتفاظ بدوائر نفوذهم الخاصة . وأقر المجتهدون من جانبهم بشرعية الشاه واعترفوا بالدولة على أساس واقع الحال . وهكذا عزز فتح علي شاه (١٧٩٧-١٨٣٤) موقع المجتهدين والعلماء لتعبئة تأييد رجال الدين والعامة للنظام الملكي . وكان يوجه الموارد لدعم النشاطات والتربية الدينية وبناء المساجد وتجديد

الأضرحة[٥٩] . وحتى بعد اندلاع النزاع بين الدولة والمؤسسة الدينية ، الذي كرسته ثورة التنباك ، استمر مظفر الدين شاه (١٨٩٦-١٩٠٧) في تقديم منح سنوية قدرها ٣٠٠٠ و ٢٥٠٠ تومان على التوالي لسدنة الأضرحة في كربلاء والنجف ساعياً بذلك الى فرض الوصاية على الشؤون الدينية للشيعة . وقيل أيضاً انه كان من مقلدي المجتهد فاضل الشارابياني (توفي عام ١٩٠٤) في النجف[٦٠] .

وفي العراق ، كما رأينا في الفصل الثالث ، نظرت الحكومة العثمانية السنية والنظام الملكي السني على السواء الى وجود المجتهدين الشيعة والجالية الفارسية الكبيرة على انه حصان طروادة في البلاد ، لابد من تحجيم قوته ونفوذه . وبخلاف آل قاجار فان السلطات العثمانية في القرن التاسع عشر والحكم الملكي العراقي نادراً ما حاولا كسب تعاون المجتهدين الفرس من خلال «شراء سكوتهم» أو دعم الدولة للنشاطات الدينية الشيعية . يضاف الى ذلك ان الحكومات المتعاقبة في العراق الحديث سعت الى قطع العلاقات الاقتصادية لمدن العتبات المقدسة بايران وتحويل وجهتها نحو بغداد . واستفاد حكام العراق في سعيهم الى اضعاف الصلات بين الشيعة العراقيين والايرانيين ، فائدة كبرى من سياسات رضا شاه . فخلال حكم هذا الأخير (١٩٢٥-١٩٤١) حاول تحويل تدفق الأموال الخيرية الايرانية من كربلاء والنجف الى مشهد . ونتيجة لذلك ازدادت الأموال التي كان يحصل عليها المجتهدون في ايران على حساب نظرائهم في العراق . وغدت الآثار السلبية لسياسة الشاه على اقتصاد النجف وكربلاء محسوسة منذ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٢٧ . فلقد ورد في أحد التقارير ان الايرانيين كفوا عن ارسال الأموال الى النجف لدعم العلماء الأقل مرتبة هناك حيث قدر عددهم بأكثر من خمسة آلاف عالم . يضاف الى ذلك ان الايرانيين توقفوا ، على مايبدو ، عن ارسال الثلث المأخوذ من الممتلكات الموروثة للمؤمنين الشيعة الموتى . ورغم تحميل رضا شاه مسؤولية ذلك فلقد كانت هناك

ايضاً مشاعر قوية في النجف ضد المجتهدين الايرانيين لعدم تصديهم لاعمال الشاه تاركين الكثير من أقرانهم في حالة مزرية(٦١) . وفي عام ١٩٣٣ قال المسؤول عن حماية الزوار الهنود في تقرير له ان البطالة متفشية في النجف وكربلاء وان الأموال الخيرية لا تكفي لتلبية الحاجات المطلوبة منها ، وخاصة بعد «الهبوط الحاد في الهبات التي كانت في السابق تصل العراق من بلاد فارس» .(٦٢)

ويبدو ان أبو الحسن الأصفهاني الذي كان يقيم في النجف ، حتى بعد ظهوره بوصفه المجتهد الأكبر في عام ١٩٤٢ ، وجد صعوبة في اجتذاب موارد مالية كبيرة من ايران . ورغم القول بان ميزانية الاصفهاني السنوية كانت بين ٥٥٠ و ٦٠٠ ألف دينار عراقي فان مصادر شيعية تعترف بان المرجعية الدينية في العراق عانت من ضعف جناحها الايراني قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها لأن رضا شاه منع ارسال الخمس الى العراق(٦٣) . وكان من نتائج ذلك اتساع القاعدة الاقتصادية وكذلك تعاظم أهمية المجتهدين ومراكز دينية مثل قم ومشهد في ايران . وتجلى ذلك مع بروز حسين بروجردي في قم مجتهداً أكبر بعد وفاة الأصفهاني في عام ١٩٤٦ . وزاد انتقال المرجعية الدينية من العراق الى ايران من ضعف اقتصاد النجف وكربلاء لأن المجتهدين النجفيين واجهوا منافسة متزايدة مع نظرائهم الايرانيين . وابتداء من الخمسينات لم يستمر في استلام الهبات من البازار في ايران أو من الشيعة الأثرياء في الكويت الا قلة من المجتهدين الأفراد في النجف ، وخاصة محسن الحكيم (توفي عام ١٩٧٠) وأبو القاسم الخوئي (توفي عام ١٩٩٢)(٦٤) . ولكن كان من المتعذر في أحيان كثيرة ابقاء الأموال في العراق ناهيكم عن استخدامها بحرية لتمويل نشاطات شيعية دينية أو مناهضة للحكم سواء في مدن العتبات المقدسة أو في الأماكن الأخرى من البلاد . وهكذا فان الخوئي ، على سبيل المثال ، حين طلب مغادرة العراق بعد ان أعدم البعثيون العراقيون محمد باقر الصدر في عام ١٩٨٠ ، صودرت أمواله الشخصية وكذلك الأموال

الدينية التي كانت في عهدته (يقال ان هذه الأخيرة كانت ٧٨٠ الف دينار عراقي أو حوالي مليوني دولار) من بنك الرافدين[٦٥] . وقد اضعفت هذه التطورات قدرة المجتهدين في العراق بصفتهم رعاة ومموليين كباراً وقوضت علاقات اتباعهم بالعلماء الأقل مرتبة والطلبة والسادة .

وعلى المستوى الاجتماعي يبرز الغياب العام لالتقاء المصالح بين الفئات الدينية والتجارية الشيعية في العراق بالمقارنة مع ايران حيث تداخل الدين تداخلاً وثيقاً مع الحياة اليومية للمؤمنين الشيعة الاعتياديين . ففي ايران دامت مشاركة الشيعة الاعتياديين بنشاط في تحديد شكل العمل الديني طيلة الفترة البهلوية ، وكانت ملحوظة بأسطع صورها في العلاقات بين العلماء والبازاريين في هذا البلد طيلة مايربو على القرن . فلقد كان البازار في ايران ينتمي في اتجاهه السائد دائماً الى التيار الاسلامي بشكل ساحق ، وكانت أقلية فقط من التجار تتألف من المسيحيين أو اليهود . وكان العلماء والبازاريون يشتركون في أوجه شبه كبيرة من حيث نمط الحياة والقيم ، وكانوا ينظرون الى الحكومة على انها نصف شرعية فقط . وعمل البازار والاسلام الشيعي في ايران لاضفاء شكل ومضمون احدهما على الأخر . وكان المحيط الثقافي - الاجتماعي للبازار وبيئته المباشرة يوفران غالبية الدعم المالي والمعنوي لرجال الدين في ايران . وأثر الاسلام الشيعي من جانبه على عمليات السوق في ايران وحدد النشاط الاجتماعي للبازاريين راسماً اتجاه سلوكهم ورابطاً اياهم بالدين . وفي بازار طهران بصفة خاصة كان الدين بمثابة قاسم مشترك أساسي أوجد صلات متداخلة ، ووشيجة تربط بين البازاريين من الفئات المهنية المختلفة[٦٦] .

وعملت التربية الدينية للبازاريين على تنمية قيم محافظة تقليدية مكنت البازاريين من البروز سداً منيعاً يدافع عن الاسلام الشيعي في ايران . وكان الكثير من البازاريين يتعاطون تجارتهم في اطار الاقتصاد الاسلامي وأخلاقه . وكان هذا الاحساس الأخلاقي القوي في بازار طهران يدور

حول الفرض الاسلامي المتمثل في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» . وكان البازاريون يميزون بين الشخص الذي يلتزم بالدين قولاً وفعلاً والشخص الذي ينتحل صفة التقي الورع من باب المظاهر العامة فقط[٦٧] . وعلى حد تعبير روي متحدة (Roy Mottahedeh) فان «تاجر البازار المسلم لكي يكون ناجحاً ، وبخاصة في المعاملات التجارية على المدى البعيد ، كان يحتاج الى رأس مال السمعة الطيبة بقدر حاجته الى رأس المال المادي»[٦٨] . وهكذا كانت هناك ضغوط داخل البازار في ايران لابداء التواضع والتقوى في حياة المرء اليومية وممارسة الشعائر الشيعية ودعم الأطر والنشاطات الدينية . وكما جرت الاشارة اليه في الفصل الخامس فان البازار الايراني لم يكن مركز النشاط التجاري فحسب بل وكان موقعاً رئيسياً لأماكن العبادة واللقاءات الدينية كذلك ، وكانت الأداة الرئيسية التي ساعدت في تمتين التماسك الديني - الاجتماعي بين البازاريين ، تتمثل باللقاءات أو الاجتماعات الدينية الصغيرة (الجلسات التي أصبحت تعرف في القرن العشرين بالهيئات) . فلقد كانت هذه الجلسات أكثر المظاهر المعبرة عن حياة البازار أصالة في ايران . وكان العلماء أيضاً يشاركون في هذه الجلسات بصفتهم وعاظاً وقادة يصلي الاخرون وراءهم . وهكذا اكتسبت العلاقة بين الدين والحياة الاقتصادية المدينية أساساً مادياً متيناً[٦٩] .

وعلى النقيض من أخوتهم الايرانيين في الدين فان السكان العرب الشيعة في العراق لم يكونوا يضخون موارد مالية كبيرة للمجتهدين في مدن العتبات المقدسة . وكان أبناء الأرياف في الجنوب ، حيث شكلوا القسم الأعظم من السكان الشيعة العراقيين في ظل الحكم الملكي ، يتبرعون بالمال اساساً لاعالة السادة الذين يعيشون بينهم . وكان نفوذ بعض هؤلاء السادة بين رجال العشائر المتوطنين ، قوياً حتى ان هؤلاء كانوا يعتبرونهم أولياء ويقسمون الأيمان باسمائهم . وقد أتاح موقع السادة المركزي بين المجتمعات الريفية في جنوب العراق ، لهم امكانية التنافس مع المجتهدين ووكلائهم في

التزاحم على الموارد الضئيلة لهذه المجتمعات مجتذبين قدراً كبيراً من هذه الموارد لصالحهم(٧٠) . وكانت هناك منافسة أشد بكثير على الموارد المالية بين المجتهدين من جهة وسدنة وخدام الأضرحة من جهة أخرى . فعند وصول زائر ثري الى مدن العتبات المقدسة كان يتوجه عادة الى الضريح مباشرة حيث يحاول السدنة والخدام اقناعه بتقديم تبرعه للضريح .

يضاف الى ذلك ان طبقة التجار الشيعة العرب في العراق ، بخلاف البازاريين الايرانيين ، لم يكونوا يقدمون الا هبات قليلة جداً للمجتهدين حتى بعد ان أخذوا يلعبون دوراً هاماً في النشاط التجاري للبلاد ابتداء من أوائل الخمسينات . فحتى الخمسينات لم تكن القدرات المالية للتجار الشيعة العراقيين قدرات كبيرة جداً . ولم يكن هذا عائداً الى وجود الحكومة السنية في المراكز المدينية الكبيرة للبلاد مثل بغداد والبصرة بقدر ماكان عائداً الى طبيعة التجارة في العراق ، حيث كانت تعتمد على تجارة مرور (ترانزيت) يسيطر عليها غير العرب . يضاف الى ذلك ان التجار اليهود كانوا يسيطرون على النشاط التجاري الرئيسي في البلاد . فقد ذكر تقرير في أوائل القرن العشرين ان اليهود كانوا عملياً يحتكرون الكثيرمن تجارة بغداد والبصرة مستبعدين المسلمين والمسيحيين على السواء من التنافس معهم(٧١) . واستمر اليهود في القيام بدور مهيمن في نشاط العراق التجاري حتى بعد تاسيس النظام الملكي ، وخاصة في بغداد . وفي ١٩٣٨-١٩٣٩ كان عشرة أعضاء من مجموع ٢٥ عضواً من أعضاء الدرجة الأولى في غرفة تجارة بغداد ، يهوداً . وفي الوقت نفسه فان ٢١٥ عضواً (أو حوالي ٤٣ في المئة) من مجموع اعضاء الغرفة البالغ عددهم ٤٩٨ ، كانوا على الغرار نفسه من اليهود . كما ان ٣٥ من مجموع ٣٩ مرابياً وصيرفياً تقليدياً من مرابي وصيارفة بغداد كانوا في عام ١٩٣٦ من اليهود(٧٢) . وكان دور اليهود مهيمناً على الحياة الاقتصادية لمدينة بغداد خلال الحكم الملكي بحيث انهم أثروا كذلك من النشاط الديني - الاجتماعي للوسط

التجاري الشيعي في بغداد والكاظمين . وقد لاحظ المجتهد الشيعي اللبناني محسن الأمين الذي زار الكاظمين في ١٩٣٤/١٩٣٥ ، ممارسة تجار بغداد الشيعة زيارة أضرحة الأئمة في الكاظمين يوم السبت عوضاً عن الجمعة رغم ان هذا اليوم هو المفضل لزيارة الضريح الأسبوعية . وأوضح ان نشاط التجار الشيعة في مجالهم يعتمد على خدمات التجار والسماسرة اليهود الذين يسيطرون على تجارة بغداد . ولذا كان على الشيعة أن يأخذوا عطلتهم الأسبوعية يوم السبت على غرار التجار اليهود(٧٣) .

وملأت طبقة التجار الشيعة العرب الى حد بعيد الفراغ الذي ظهر في نشاط العراق التجاري بعد هجرة اليهود في أواخر الأربعينات وأوائل الخمسينات . وفي منتصف الخمسينات كان التجار الشيعة يسيطرون على أسواق الأقمشة والقمح في بغداد . كما كانوا يلعبون دوراً مهيمناً في مطاحن الدقيق في بغداد ومنطقة الفرات الأوسط بسبب موقعهم القوي في تجارة الحبوب في وسط وجنوب العراق . وخضعت غرفة تجارة بغداد لسيطرتهم . ففي حين ان الشيعة كانوا في عام ١٩٣٥ لا يحتلون الا مقعدين من مجموع ١٨ مقعداً في الهيئة الادارية للغرفة أصبحوا بحلول عام ١٩٥٧ يحتلون ١٤ مقعداً من المقاعد الثمانية عشر(٧٤) . ومع ذلك لم يكن التجار الشيعة في العراق يشكلون العمود الفقري للمؤسسة الدينية في بلدهم ، على النقيض من البازاريين في ايران . وعلى الغرار نفسه لم يبرز البازار في العراق كمعقل للاحتجاج السياسي . ويمكن ان يُعزى هذا لدرجة كبيرة الى غياب التفاعل القوي تقليدياً والقيم المشتركة بين القطاعين الديني والتجاري الشيعيين في العراق .

وظهرت المصالح المتعارضة للفئات التجارية والدينية الشيعية في العراق ، على السطح في مناسبتين كبيرتين بُحِثتا في الفصلين الثاني والثالث على التوالي . ففي استفتاء ١٩١٩ عبرت غالبية الطبقات التجارية العربية الشيعية في بغداد والكاظمين والنجف عن رغبتها في استمرار

الحكم البريطاني في العراق . وكان هذا يتناقض مع رأي المجتهد الفارسي الأكبر المرزا محمد تقي الشيرازي الذي دعا الى اقامة حكومة اسلامية متحررة من السيطرة الأجنبية . ولاحقاً ، في عام ١٩٢٣ ، أعقبت نفي مهدي الخالصي ورحيل المجتهدين الفرس الكبار على اثر ذلك الى ايران محاولة تجار شيعة كبار ابداء ولائهم للدولة . وتجلى هذا بأسطع أشكاله في موقف محسن الشلاش الذي كان على امتداد العشرينات أغنى تاجر وممول كبير في النجف . فلقد انعطف في الاتجاه الذي دفعته اليه مصالحه التجارية مقدماً الكثير من الخدمات النافعة للبريطانيين[٧٥] .

وانتقد عدد من الشيعة العراقيين بشدة احجام الطبقات التجارية الشيعية في العراق عن تقديم المال لدعم النشاط الديني ولاعانة الفقراء أيضاً . وتبدت التوترات الناجمة عن هذه القضية في النجف منذ عام ١٩٣٦ . ويمكن تلمس ذلك من مقال كتبته الشخصية الأدبية الشيعية العراقية المعروفة جعفر الخليلي . فلقد كتب في أجواء نسبة عالية من البطالة في المدينة في منتصف الثلاثينات ، زادها وطأة انحسار حركة الزيارة وتدفق الهبات الخيرية من الخارج . وهال الخليلي مااعتبره انهيار النسيج الرقيق الذي حافظ على تماسك النجف . وأبدى أسفه الشديد لانعدام الجمعيات الخيرية والمستشفيات وغيرها من الخدمات الاجتماعية في النجف مشيراً باصبع الاتهام الى الأغنياء . كما وجه المجتهد محمد الكاظمي القزويني نقده الى الشيعة الأثرياء الذين يمتنعون ، حسبما قال القزويني ، عن دفع الخمس والزكاة ويهملون فروض الدين الأخرى . وذهبت فصائل من المعارضة الشيعية الى ان التجار اختاروا حياة الرغد مبتعدين عن الأمور السياسية ومتخذين موقفاً متخاذلاً . وقيل من باب التوضيح انهم بعملهم هذا ساعدوا في صون سلطة الحكومة السنية[٧٦] . واتضح عجز فصائل المعارضة الاسلامية الشيعية في العراق عن تعبئة التجار وتحويلهم الى قاعدة اجتماعية لحركتها ضد الحكومة ، بعد عام

١٩٥٨ . وكانت الصعوبات التي واجهت المعارضة تعكس بحث التجار الشيعة العراقيين عن الحراك الفردي والتفاهم مع الدولة فضلاً عن سياسة «الترغيب والترهيب» البعثية التي نجحت في ابعاد سوق الشورجة الشيعية الهامة في بغداد عن النفوذ المؤثر للعلماء الشيعة(٧٧) .

الفارق الكبير الأخر في التفاعل بين الدين والاقتصاد في العراق وايران كان وجود أوقاف وتركات شيعية متنوعة في ايران من جهة وعدم وجود أوقاف يُعتد بها في العراق من الجهة الثانية . فلقد أوجد الصفويون والقاجاريون أوقافاً لادامة الاسلام الشيعي في بلدهم . وتجلى دعم القطاع الخاص الايراني للدين في الأوقاف الكبيرة التابعة للمدارس الدينية والأضرحة والمساجد فضلاً عن الأوقاف المخصصة لشعائر محرم المختلفة في ايران . وذكرت التقارير في القرنين التاسع عشر والعشرين أن ضريح الامام الرضا في مشهد مدعوم بأوقاف كبيرة تقع في أنحاء مختلفة من ايران . وفي عام ١٨٩٠ قدر أن دخل الأراضي التابعة للضريح بلغ ٦٠ الف تومان . وكان هذا يشكل دخلاً من اكبر المداخيل الدينية في ايران خلال الفترة القاجارية . وكانت أوقاف الضريح كافية لاعالة خدامه الذين لم يعتمدوا في رزقهم على هبات الزوار الخيرية ولا على مرتبات الحكومة ، حتى منتصف الثلاثينات على أقل تقدير . وفي يزد خلال القرن العشرين كانت الأوقاف تشكل حوالي ربع ممتلكات البازار . كما ان أراضي يزد الواقعة في العمق كانت تتضمن أوقافاً كبيرة للمدينة . وفي قرى عديدة كانت هناك بساتين وأراضي زراعية وأسهم في الماء من القنوات الاروائية التي تم تحويلها الى وقف لصالح الأطر الدينية في يزد . يضاف الى ذلك ان أوقاف المدارس الدينية في ايران كانت حتى منتصف الستينات كافية لاعالة الطلاب هناك(٧٨) . ولم ينجح حكام ايران البهلويون نجاحاً تاماً في امتصاص عوائد الأوقاف أو تغيير الغرض الذي خصصت له في الأصل . وكان اشراف الدولة على الأوقاف ، كما قالت لامبتون (Lambton) «من أكثر أنواع الاشراف

تراخياً» . وعندما شددت الدولة في عهد محمد رضا شاه ، رقابتها على الأعمال الدينية ، نقل فيشر (Fischer) ان الأهالي كفوا عن تقديم الأوقاف وأخذوا يقدمون مزيداً من التبرعات لمجتهديهم مباشرة(٧٩) .

وعلى النقيض من ذلك فان القسم الأعظم من الأوقاف في العراق كان أوقافاً سنية وتحت رقابة حكومية صارمة . وهكذا ورد في أحد التقارير عام ١٩١٨ بانه «ليس هناك من الناحية العملية أرض وقف في قضاء كربلاء» ، ولا يتحقق الا «دخل صغير من الأملاك والخانات والمتاجر في المدينة» .(٨٠) وكانت أحوال خدام الضريح في مدن العتبات المقدسة تعتمد على الأموال التي يتلقونها من الزوار حتى شطر متأخر من الأربعينات حيث قررت الحكومة تحديد مرتباتهم . ومن الواضح ان أموال كربلاء من الوقف كانت غير كافية لادامة المساجد وغيرها من المؤسسات الدينية الأخرى في هذه المدينة . وهكذا كانت أيضاً حالة النجف والكوفة والحلة والمناطق الشيعية الأخرى ذات الكثافة السكانية(٨١) .

ويمكن استنتاج عدد من الأسباب لغياب الأوقاف الشيعية الكبيرة في العراق . فان النجف وكربلاء لم تظهرا بوصفهما معقلي المذهب الشيعي الا ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر بعد الاحتلال الأفغاني لاصفهان وما أعقب ذلك من هجرة العلماء الفرس الى العراق . وبخلاف ايران حيث تشيَّع السكان منذ القرن السادس عشر فان الشيعة لم يكونوا يشكلون أكثرية سكان العراق قبل توطن القسم الأعظم من القبائل الرحل وتشيعهم في القرن التاسع عشر . وقد يكون ان هيمنة القبائل على الريف العراقي حتى القرن التاسع عشر ، وكذلك التبرعات الكبيرة من ايران والهند في هذا القرن ، لم تشجع مجتهدي مدن العتبات المقدسة على الدفع بقوة من أجل تكوين أوقاف شيعية كبيرة في العراق . ولربما كانت هناك أيضاً محاولة محسوبة من جانب المجتهدين لتمكين الممتلكات الشيعية من الافلات من سيطرة الحكومة العثمانية . وأصبح خوف المجتهدين من وقوع الأوقاف الشيعية

تحت سيطرة السلطات السنية ، حقيقياً في عام ١٨٣٨ حين استحدثت الحكومة العثمانية دائرة الأوقاف في اطار الاصلاحات «التنظيمية» . اذ شعر المجتهدون بالقلق ازاء هذا التطور ، وجهوا نداءات متكررة الى الوكيل البريطاني في بغداد ، وأكدوا ان السيطرة العثمانية على الأوقاف الشيعية ستؤدي الى قمع المذهب الشيعي . وحين أدرك العثمانيون ما ستتركه خطوة كهذه من أثر سلبي على العلاقات العثمانية - الايرانية ، اكتفوا في نهاية المطاف بممارسة سيطرة غير مباشرة على الأضرحة . وكان الوقف الشيعي الوحيد الكبير في العراق هو الرسوم المستحصلة من دفن الشيعة في المقابر المقدسة لمدن العتبات ، وكانت هذه تمتصها دائرة الأوقاف العثمانية(٨٢) .

ومع تأسيس النظام الملكي شددت الحكومة العراقية سيطرتها على الأموال الخيرية والأوقاف الشيعية . وفي عام ١٩٢٩ أُلحِقت مديرية الأوقاف بمكتب رئيس الوزراء . ويمكن تلمس السيطرة الحكومية المحكّمة على الأوقاف الشيعية من شهادات الشيعة . فمنذ عام ١٩٣١ وخلال مناقشةجرت في البرلمان العراقي حول قانون ميزانية الأوقاف العامة سنة ١٩٣١-١٩٣٢ احتج نائب شيعي على نقص المخصص من أموال الوقف لمدينتي النجف وكربلاء وعلى اهمال الحكومة للمدينتين . وأشار الى عدم انجاز العمل على طلاء قبة مرقد الحسين في كربلاء بالذهب وترميمها بأموال تبرع بها أحد الهنود في عام ١٩٢١ . وبعد سنوات من ذلك ذهب المجتهد محمد الخالصي الى حد الادعاء بان الحكومة لم تسيطر على الأوقاف الشيعية فحسب بل وخصصت كل العوائد المتحققة من الأوقاف في العراق لصالح السنة وحدهم(٨٣) .

وفي حين ان اعتماد الفئات الدينية في النجف وكربلاء على الموارد المالية من خارج العراق عزز استقلالها المحلي في القرن التاسع عشر فان غياب مصدر الدخل الثابت داخل البلاد أثر سلباً على أحوالها في القرن العشرين . ولم تكن العواقب المترتبة على افتقار المجتهدين الى القاعدة

المالية القوية داخل العراق ظاهرة مثلما كانت في تدهور «المدرسة» الشيعية في القرن العشرين .

هوامش الفصل الثامن

1- Great Britain, Administration Reports, Najaf, 1918, CO 696/1.

٢- حول الزكاة انظر: Norman Calder, "Zakat in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," BSOAS 44 (1981): 468-80.

٣- حول الخُمس انظر: Abdulaziz Sachedina, "Al-Khums: The Fifth in the Imami Shi'i Legal System," JNES 39 (1980): 275-89; Norman Calder, "Khums in Imami Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.," BSOAS 45 (1982): 39-47.

4- Said Amir Arjomand, The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890, 2d ed. (Chicago, 1987), 231; Administration Reports, Najaf, 1918, CO 696/1.

٥- آقا نجفي قوچاني ، سياحت شرق يازندكينامه وسفرنامه' آقا نجفي قوچاني (مشهد ، ١٩٧٢) ، ٤٣٢ ، ٥٣٨-٥٣٩ . في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين كانت الليرة الذهبية التركية تساوي حوالي ثمانية عشر شلن في سعر الصرف الرسمي . وفي المعاملات النقدية كانت الليرة التركية تساوي عادة ٥,٤ ريالات فضية مجيدي . وكان التومان ، وهو العملة الذهبية الايرانية ، يساوي حوالي أربعة ريالات .

6- Administration Reports, Najaf, 1918, CO 696/1.

7- Juan Cole, "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli Conflict Reconsidered," IS 18 (1985): 13, 15, 19-20, 23 -26; idem, Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1859 (Berkeley, 1988), 33-34.

8- Arjomand, The Shadow, 230-31.

٩- محمد الحسين كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها (بيروت ، غفل من التاريخ) ، ١٢٩ ؛ محسن بن مهدي الطباطبائي الحكيم ، مستمسك العروة الوثقى ، ١٢ جزءاً (النجف ، ١٩٦١) ، ٩ ؛ ٥٠٤-٥٠٥ ، ٥٠٧-٥٠٩ .

10- Ann Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution," SI 20 (1964): 132.

11- Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in, Authority and Political Culture in Shi'ism, ed. Said Amir Arjomand (Albany, N.Y., 1988), 112.

12- Arjomand, The Shadow, 245.

13- J.G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-15), 1,2: 2364; Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Political Analysis" (Ph. D. diss., Harvard University, 1991), 354.

14- Amanat, "In Between," 98; Lorimer, Gazetteer, 1,2 : 2364.

15- Amanat, "In Between," 100-102, 116, 123; Gad Gilbar, "The Big Merchants (tujjar) and the Persian Constitutional Revolution of 1906," AAS 11 (1977): 282-84, 288; Shaul Bakhash, "Iran," AHR 96 (1991): 1485-86.

16- Amanat, "In Between," 116-17, 119.

17- Encyclopaedia Iranica, s.v. "Bazaar"; Guity Nashat, "From Bazaar to Market: Foreign Trade and Economic Development in Nineteenth-Century Iran," IS 14 (1981): 77-78.

18- Juan Cole, " 'Indian' Money and the Shi'i Shrine Cities of Iraq, 1786-1850," MES 22 (1986): 463-65, 468-69, 472, 476; Litvak, "Shi'i Ulama," 205.

19- Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1409-11, 1483.

٢٠- بموجب متوسط سعر الصرف بين عامي ١٨٥١ و ١٨٦٤ (حين توفي انصاري) كان الجنيه (البريطاني) يساوي حوالي ٢٢,١ و٢٢,٥ تومان على التوالي: Charles Issawi, The Economic History of Iran, 1800-1914 (Chicago, 1971), 343.

21- Lorimer, Gazetteer, 1,1B:1413-14; Litvak, "Shi'i Ulama," 313.

22- Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1478-80, 1599.

٢٣- اسماعيل رائين، حقوق بكيران انكلس دار ايران، (طهران، ١٩٦٨)، ١٠٢.

24- Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1481-84, 1598-99.

٢٥- المصدر السابق، ١٦٠١، ١٦٠٥، ١٦١٠؛ Litvak, "Shi'i Ulama," 331-32, 345.

26- Lorimer, Gazetteer, 1,1B: 1601-8, 1611-12.

٢٧- المصدر السابق ، ١٦١٣-١٦١٤ .

٢٨- كان يعطى لكل من محمد باقر الطباطبائي ومحمد بحر العلوم ١٥٠٠ روبية في الشهر فيما كان الأخرون يتلقون سهماً شهرياً قدره ٥٠٠ روبية . وكان المجتهدون الستة في كربلاء ، الى جانب الطباطبائي : السيد هاشم القزويني والشيخ حسين المازندراني والسيد جعفر الطباطبائي والشيخ علي اليزدي والسيد مرتضى حسين هندي والسيد سبتة حسين (يبدو ان جعفر الطباطبائي قد استبدل في حزيران/يونيو ١٩٠٣ ، والمرجح ان المرزا فضل الله المازندراني والسيد حسن الكشميري اضيفا في تموز/يوليو) . وكان المجتهدون الستة في النجف ، الى جانب بحر العلوم : محمد كاظم الخراساني والشيخ عبد الله المازندراني والشيخ محمد حسن الجواهري والملا علي نهاوندي والسيد محمد هندي والسيد عبد الحسن جانسي لكناوي . Lorimer, Gazetteer, 1, 1B: 1612-14; Litvak, “Shi’i Ulama,” 347-48, 350-51.

٢٩- في كربلاء فقد محمد باقر الطباطبائي مركزه بين المجتهدين الموزعين لمدة سنة على الأقل . وكان حملة الأسهم الجدد في هذه المدينة : الشيخ حسين بن زين العابدين المازندراني والسيد محمد الكاشاني والسيد علي توناكابوني والسيد محمد باقر البهبهاني . وفي النجف حُجِّم موقع محمد بحر العلوم أكثر حيث كان سهمه بمستوى المجتهدين الموزعين الأخرين . وكان المتلقون الجدد : شيخ الشريعة الاصفهاني والسيد أبو القاسم الاشكواري واخوند ملا علي الخنسري . Newmarch to Danc, Baghdad, 30 May 1904, IO L/P&S 10/77.

30- Newmarch to Secretary to the Government of India, Baghdad, 15 June 1905, IO L/P&S 10/77.

٣١- المصدر السابق؛ Wilson to the Secretary to the Government of Ir ·ia, Baghdad, 29-30 August 1919, FO 371/4198/167721.

32- Lorimer, Gazetteer, 1,IB: 1615-16; Sir Arthur Hardinge, A Diplomatist in the East (London, 1928), 323-24; Litvak, "Shi'i Ulama," 358-59.

33- Political Diary for the Week Ending 11 February 1908, FO 195/2274/122-18.، انظر أيضاً: راتيث، حقوق بكيرات انكلس، ٩٧-١٠٠، ١٠٤-١٠٦، ١٠٩-١١٠.

34- Ramsay to Dane, Baghdad, 20 December 1907, IO L/P&S 10/77; Ramsay to Butler, Baghdad, 20 October 1909, FO 371/1244/34634; Lorimer to McMahon, Baghdad, 11 August 1911, FO 195/2368/690-34; Political Diary for the Week Ending 2 June 1908, FO 195/2274/484-50.

35- Extract from Summary of Events in Turkish Iraq during December 1909 and January 1910, FO 371/1244/34634.

36- Ramsay to Butler, Baghdad, 20 October 1909, FO 371/1244/34634.

37- Lorimer to Butler, Baghdad, 11 April 1910, FO 371/1244/34634.

38- Ramsay to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 17 February 1909, FO 371/1244/34634.

39- Sayyid Ahmad 'Allama Hindi to Foreign Secretary to the Government of India, Lucknow, 6 May 1910, and Chief Secretary to the Government of the United Provinces to the Secretary to the Government of India, Allahabad, 18 March 1911, FO 371/1244/34634.

40-Sayid Ahmad 'Allama Hindi to British-Consul General of Baghdad, 28 December 1908, FO 371/1244/34634; Ramsay to the Secretary to the Government of India, and Ramsay to Sayyid Ahmad 'Allama Hindi, Baghdad, 13 February 1909, FO 371/1244/34634.

41- Ramsay to Butler, Baghdad, 20 October 1909; Lorimer to Bulter, Baghdad, 11 April 1910; Lorimer to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 3 September 1910, FO 371/1244/34634; Memorandum by S.B.A. Patterson, 3 August 1911, and Lorimer to Clarke, Baghdad, 29 January 1911, Government of India, Foreign and Political Dept., NAI, Proceedings nos. 7-33, June 1912.

42- Lorimer to McMahon, Baghdad, 11 August 1911, FO

195/2368/ 690-34.

43- Litvak, "Shi'i Ulama," 328-29

44- Extracts from Events in Turkish Iraq for May and June 1912, IO L/P&S 10/77; Lorimer to McMahon, Baghdad, 12 August 1912, FO 371/1522/50561; Lorimer to Wood, Baghdad, 15 November 1913, IO L/P&S 10/77.

٤٥- كان المجتهدون المزوعون السبعة في كربلاء : السيد علي توناكابوني والسيد محمد باقر البهبهاني والشيخ هادي الاصفهاني والسيد محمد الكاشاني والسيد مرتضى حسين (هندي) والسيد قلب - ي مهدي (هندي) والسيد ابن حسن (هندي) . وكان السبعة الأخرون في النجف : شيخ الشريعة الاصفهاني والشيخ محمد حسن الجواهري والشيخ مهدي اسد الله والشيخ محمود آغا والسيد جعفر بحر العلوم والشيخ محمد مهدي الكشميري (هندي) والسيد علامة أحمد (هندي) .

46- Extract from Reports on Turkish Iraq for June 1912, IO L/P&S 10/77; Lorimer to McMahon, Baghdad, 28 August 1912, FO 371/1522/50561; Lorimer to Wood, Baghdad, 15 November 1913, 10 L/P &S 10/77.

47- Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 29 August 1918, FO 371/4198/3746.

٤٨- المصدر السابق؛ Wilson to Grant, Baghdad 14 November 1918, and Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 1 July 1919, FO 248/1250.

٤٩- تسلم سهم الجواهري نجله حسن. وتوفي الشيخ مهدي الكشميري في كانون الثاني/يناير ١٩٢٠.

50- Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 29 August 1918, FO 371/4198/3756; Wilson to Grant, Baghdad, 14 November 1918, and Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 1 July 1919, FO 248/1250.

51- Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 1 July 1919, FO 248/1250; Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 29 August 1918, FO 371/4198/3756.

52- Administration Reports, 1918, Najaf, CO 696/1.

53- Wilson to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 29-30 August 1919, FO 371/4198/167721.

54- Report on the Work of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2; Hewett to Howell, Baghdad, 9 July 1931, IO L/P&S 12/2847.

55- Secretariat of the High Commissioner for Iraq to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 12 and 29 August 1930, FO 369/ 2269 and CO 730/159/2; Hewett to Howell, Baghdad, 9 July 1931, IO L/P&S 12/ 2847.

56- Reports on the Work of the Indian Section at the British Consulate at Baghdad for 1933, 1934, and 1935, Government of India, Foreign and Political Dept., NAI, files 449-N/1934, 598-G/1935, and 551-G/ 1936.

57- British Consulate to the Secretary to the Government of India, Baghdad, 24 February 1939, and K. B. Bhatia, Deputy Secretary, Government of the United Provinces to the Secretary to the Government of India, Lucknow, 5 July 1939, Government of India, External Dept., NAI Proceedings nos. 1-8, 1939, file 983-G; Resolutions nos. 22 and 32 passed by the AISC at Patna, 29-31 December 1938, and at Masulipatam (Madras), 27-29 December 1946, Government of India, External Affairs Dept., NAI, file T/53/99132/19.

٥٨- في عام١٩٥٤ ازداد عدد المتلقين بحد ما حين وصل إلى ٤٧٧ متلقياً. للتفاصيل من إدارة خيرية أوذة في الفترة ما بين١٩٥١ و١٩٥٤ انظر: Government of India, External Affairs Dept., NAI, file T/53/99132/19.

59- Abdul- Hadi Hairi, "The Legitimacy of the Late Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders," MES 24 (1988):

272, 275-76; Abbas Amanat, Resurrection and Renewal: The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850 (Ithaca, 1989), 20, 25, 411; Arjomand, The Shadow, 218, 248.

60- Lorimer, Gazetteer, 1,2 : 2357; قوچاني ، سياحت شرق ، ٣٢٤ .

61- Extract from Special Service Officer, 25 November 1927, Baghdad's Report no. 1/Bd/35, Air 23/379.

62- Report on the Work of the Indian Section of the British Consulate at Baghdad for the Year 1933, Government of India, Foreign and Political Dept., NAI, file 449-N/1934.

٦٣- غفل من الاسم ، الامام السيد أبو الحسن (النجف ، ١٩٤٦/١٩٤٧) ، ٦٠ ؛ محمد علي جعفر التميمي ، مشهد الامام او مدينة النجف ، جزءان (النجف ، ١٩٥٤) ، ٢ ، ٢٣ ؛ أحمد الكاتب ، تجربة الثورة الاسلامية في العراق (طهران ، ١٩٨١) ، ١٠٣ . حين طرح الدينار العراقي للتداول في عام ١٩٣٢ كان الدينار الواحد يساوي جنيهاً بريطانياً واحداً .

٦٤- للاطلاع على علاقة الشيعة العراقيين بالكويت انظر : عصام الخفاجي ، الدولة والتطور الراسمالي في العراق ، ١٩٦٨-١٩٧٨ (القاهرة ، ١٩٨٣) ، ١١٢ هامش .

65- Joyce Wiley, The Islamic Movement of Iraqi Shias (Boulder, 1992), 57.

66- Ahmad Ashraf, "The Roots of Emerging Dual Class Structure in Nineteenth-Century Iran," IS 14 (1981): 16; Encyclopaedia Iranica, s.v. "Bazaar"; Howard Rotblat, "Social Organization and Development in an Iranian Provincial Bazaar," EDCC 23 (1975): 298; Gustav Thaiss, "The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change," in, Iran Faces the Seventies, ed. Ehsan Yar-Shatar (New York, 1971), 193.

67- Gustav Thaiss, "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Husayn" (Ph.D. diss., Washington University 1973), 26, 52, 158-59. See also Michael Bonine, "Shops and Shopkeepers: Dynamics of an Iranian Provincial Bazaar," in, Modern Iran: The Dialectics of Continuity and Change, ed. Michael Bonine and Nikki Keddie (Albany, N.Y., 1981), 235; Rotblat, "Social Organization," 299-300.

68- Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran (New York, 1985), 346.

69- Encyclopaedia Iranica, s.v. "Bazaar"; Thaiss, "Bazaar," 190, 202; Joanna de Groot, "Mullas and Merchants: The Basis of Religious Politics in Nineteenth Century Iran," Mashriq 2 (1983): 14.

70- Shakir Mustafa Salim, Marsh Dwellers of the Euphrates Delta (London, 1962), 62-64.

71- Great Britain, Admiralty, A Handbook of Mesopotamia, 4 vols., 1916-1917, 1:77; Elie Kedourie, "The Jews of Baghdad in 1910," MES 7 (1971): 358. See also Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq, 2d ed, (Princeton, N.J., 1982), 225, 232-33, 247.

72- Batatu, The Old Social Classes, 244-46, 250.

٧٣- محسن الأمين ، رحلات السيد محسن الأمين في لبنان والعراق وايران ومصر والحجاز ، الطبعة الثانية (بيروت ، ١٩٨٥) ، ١٣٤ .

74- Batatu, The Old Social Classes, 271-72.

٧٥- المصدر السابق ، ٢٩٤ .

٧٦- جعفر الخليلي ، «اللهم احرقهم بنارك» ، الهاتف (٣تموز/يوليو ١٩٣٦) : ١ ؛ محمد الكاظمي القزويني ، الاسلام وواقع المسلم المعاصر (نجف ، ١٩٦١-١٩٦٢) ، ١١١-١١٤ ؛ كاتب ، تجربة الثورة ، ٢٣٨-٢٣٩ .

٧٧- خفاجي ، الدولة ، ١١١-١١٢ ، ١٨١-١٨٢ ؛ عبد الكريم الأزري ، مشكلة

الحكم في العراق (لندن ، ١٩٩١) ، ٢٤٩-٢٥٠ ، ٢٧٥-٢٧٨ ؛ فاضل البراك ، المدارس اليهودية والايرانية في العراق : دراسة مقارنة (بغداد ، ١٩٨٤) ، ١٤٧-١٥٨ ؛ Wiley, The Islamic Movement, 94-96.

78- Ann Lambton, Landlord and Peasant in Persia, 2d ed, (Oxford, 1969), 233-35; idem, "A Reconsideration," 132; Bonine, "Shops," 235; idem, "Islam and Commerce: Waqf and the Bazaar of Yazd, Iran," Erdkunde 41 (1987): 187-89, 194; Hamid Algar, Religion and State in Iran, 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period (Beikeley, 1969), 14; أمين ، رحلات ، ٢١٩-٢٢٢ .

79- Lambton, Landlord, 236; Michael Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambiidge, Mass., 1980), 117.

80- Administration Reports for 1918, Karbala, CO 696/1.

81- Administration Report of the Baghdad Wilayat, 1917, and Administration Reports for 1918, Najaf, CO 696/1; Administration Report of the Hilla Division for 1919, FO 371/5080/13054.

82- Litvak, "Shi'i Ulama," 98, 143-44; Administration Reports of the Shmiyya Division and Najaf, 1918, CO 696/1 and CO 696/2.

83- Review of the Civil Administration of the Occupied

Territories of Iraq, 1914-1918, FO 371/5081/13898; Report by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1929; Intelligence Report no. 9, 29 April 1931, IO L/P&S 10/1313. لاتجاهات الخالصي انظر : محمود الملاح ، الوحدة الاسلامية بين الأخذ والرد (بغداد ، ١٩٥١) ، ٤٥ .

الفصل التاسع

المدرسة الشيعية في العراق

رغم ان «المدرسة» ربما كانت تتطور باستمرار منذ زمن طويل ، فان هذه المؤسسة الاسلامية للتعليم العالي لم تظهر بشكل صريح الا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر . واكتسب تطور هذه المؤسسة زخماً خلال عهد الوزير السلجوقي نظام المُلك الذي فتح عدداً من المدارس أشهرها المدرسة النظامية في بغداد التي تاسست عام ١٠٦٧ . وكانت المدرسة تجسد ثلاثة جوانب رئيسية من جوانب التربية الاسلامية والحياة الدينية الاسلامية : المسجد بوصفه مركزاً للارشاد الديني والمواعظ ،ومجمع المسجد - الخان الذي هو بمثابة محل السكن للطلبة من خارج المدينة ، والمكتبة التي كانت لصيقة بالمساجد وأكاديميات التعليم العالي . تاسست المدرسة بهبات خيرية كبيرة . وكان الهدف من هذه المؤسسة ، تعليم الطلبة الذين كانوا في أحيان كثيرة يسكنون هناك ، الشرع والفقه الاسلاميين تحت اشراف معلمين يعملون بأجر . وكانت خصوصية المدرسة تكمن في طابعها المقيّد . وكانت طبيعة المسجد تمكّن الذين ينتمون الى مختلف المذاهب الشرعية والطوائف الدينية الاسلامية من دخوله بسهولة نسبياً . وعلى النقيض من ذلك كانت أوقاف المدرسة تمكن المؤسس من الاحتفاظ بدرجة من السيطرة على ادارة هذه المؤسسة ومناهجها ومواقفها التعليمية وهكذا كان بمقدور المؤسس -

الراعي ان يفتح مؤسسة تعليمية لصالح مذهب شرعي واحد أو طائفة واحدة فقط مستبعداً معلمي وطلاب المذاهب أو الطوائف الأخرى من المدرسة[١] .

وكان ظهور المدرسة يعكس في جزء من أسبابه تنافس السنة والشيعة على الهيمنة السياسية والفكرية خلال القرنين العاشر والحادي عشر . وأدى حكم الفاطميين لمصر (٩٦٩-١١٧١) وسيطرة البويهيين على مساحة واسعة من العراق (٩٤٥-١٠٥٥) الى استحداث مؤسسات تعليمية شيعية ترعاها الدولة . وفي القاهرة كان أبرز هذه المؤسسات جامع الأزهر ودار العلم . أما في بغداد ، فان دار العلم ، كما كانت تُعرف ايضاً ، اذ لم تكن شيعية بالكامل ، كانت مع ذلك تستخدم في هيئتها التدريسية عدداً كبيراً من الكوادر الشيعية . وفي مواجهة انتشار المذهب الشيعي نظر السنة الى المدرسة بوصفها أداة فعالة قادرة على تعزيز الشرع الاسلامي السني . وقد تجسد هذا المفهوم في المدرسة النظامية التي كان فتحها نكسة لموقع المذهب الشيعي في بغداد . وأعطيت الأفضلية للمذهب الشافعي في النظامية التي أكد منجها على اعداد الوعاظ السنة ، ربما كاجراء مضاد بوجه الدعاية الشيعية[٢] .

وأعقب احتلال السلاجقة لبغداد صراع طائفي محتدم . ودُوهِم بيت العالم الشيعي الكبير أبو جعفر محمد الطوسي ونُهبت وأُحرِقت مكتبته العظيمة . واذ لم يعد الطوسي قادراً على مواصلة التدريس في بغداد انتقل في عام ١٠٥٦ الى النجف حيث فتح فيما بعد أول مدرسة شيعية . وقيل انها كانت تدرس زهاء ٣٠٠ طالب[٣] . ولكن التعليم الشيعي في العراق ظل حتى القرن السادس عشر محفوفاً بالمخاطر في غياب السلالات الشيعية . ولم تُفتتح المدارس الشيعية باعداد كبيرة في العراق الا بعد مجيء الصفويين في ايران عام ١٥٠١ . وعاد تحول ايران الى دولة شيعية والاهتمام الايراني المتزايد بمدن العتبات المقدسة (بما في ذلك فترتان قصيرتان من حكم الصفويين للعراق) بمنافع كبيرة على مدن العتبات المقدسة رغم ان موقعها بوصفها مراكز العلم الشيعية الرئيسية قد طغت

عليه الى حد ما أهمية اصفهان باعتبارها أكبر المراكز العلمية . ولم تبرز مدن العتبات المقدسة في العراق بوصفها مركز العلم الشيعي الا ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر . وبعد الاحتلال الأفغاني لاصفهان في عام ١٧٢٢ وسقوط الدولة الصفوية على اثر ذلك ، هاجر عدد كبير من العلماء من ايران الى مدن العتبات المقدسة وتدهورت مراكزالعلم الشيعية الكبيرة في ايران خلال القرن الثامن عشر وانتقل مركز الفكر الى كربلاء ثم الى النجف .

واذا كانت كربلاء تجسد مركز التفاني للكثير من الشيعة فان النجف ظهرت في الأزمنة الحديثة بوصفها المركز الأكاديمي الأول . والحق ان العلماء الشيعة المعاصرين في مدارس النجف يعتبرون أنفسهم ورثة الطوسي عن طريق سلسلة متصلة من المعلمين تمتد من القرن الحادي عشر الى القرن العشرين(٤) . ولم يكن الاحتفاظ بمركز الصدارة سهلاً باي حال . وبحلول أواخر القرن الثامن عشر خسرت النجف دورها القيادي داخل العراق مرتين عندما انتقل مركز العلم الشيعي أولاً الى الحلة (من أوائل القرن الثالث عشر الى أواخر القرن الخامس عشر) ومن ثم الى كربلاء (من حوالي ١٧٣٧ الى ١٧٩٧)(٥) . وبدأت النجف تنهض من جديد في زمن المجتهدين محمد مهدي بحر العلوم (توفي عام ١٧٩٧) والشيخ جعفر كاشف الغطاء (توفي عام ١٨١٢) . واستردت القيادة بثبات بعد وفاة المجتهد محمد شريف المازندراني (توفي في ١٨٣٠/ ١٨٣١) في كربلاء واحتلال العثمانيين للمدينة في عام ١٨٤٣ . ورغم ارتفاع مكانة مدينة سامراء من حيث الأهمية بعد انتقال المجتهد الأكبر محمد حسن الشيرازي من النجف اليها (١٨٧٥-١٨٩٥) فان النجف لم تفقد موقعها القيادي بوصفها المركز الأكاديمي الشيعي الأول وتمكنت من الاحتفاظ بهذه المكانة حتى النصف الأول من القرن العشرين(٦) .

وكانت عوامل كثيرة تؤثر في تقرير صعود وسقوط المراكز العلمية الشيعية . وكانت هذه التقلبات تعكس التغيرات التي تحدث في امدادات الماء والوضع الأمني والتطورات التي تجري داخل النظام الشرعي والفقه الشيعيين

ومحل اقامة المجتهد الأكبر وتدفق الموارد المالية والطلبة وسياسات الحكومات سواء كانت سنية أو شيعية . وبسبب الطبيعة غير الثابتة لهذه العوامل والمنافسة المتواصلة بين المراكز الأكاديمية الشيعية على موقع الصدارة ، لم يكن هناك مكان بمناى عن فقدان الأهمية أو حتى التدهور الكامل ، كما تبين حالة سامراء . فبعد هجرة الشيرازي من النجف الى سامراء في عام ١٨٧٥ نَمت سامراء من مدينة عتبات صغيرة جداً الى مركز علمي مزدهر . وأخذ الكثير من الزوار يتوافدون على المدينة التي شهدت انتعاشاً اقتصادياً . وكان الشيرازي يتلقى عدداً كبيراً من الهبات واجتذب الكثير من الطلاب وتحدى موقع مدرسته الذي كان يعتمد على سمعة الشيرازي ، شهرة بعض المدارس في مركز النجف الأكاديمي الأكبر والأكثر رسوخاً . ولكن في غضون عام من وفاة الشيرازي في عام ١٨٩٥ تشتتت الحلقة الواسعة من طلابه بعد ان غادر غالبيتهم سامراء الى النجف وكربلاء . وازداد تدهور سامراء منذ ذلك الوقت ، تفاقماً بفعل الانخفاض الحاد في الأموال الخيرية وعدد الزوار . وبحلول مطلع القرن العشرين كان اقتصاد المدينة مشلولاً تقريباً . وفي عام ١٩٣٣ لم يبق في المدينة الا ٤٠ طالباً أو نحو ذلك وكانت حصتهم من الخبز تعتمد على الهبات الخيرية التي يقدمها تاجر واحد من أذربيجان(٧) .

وعلى غرار سامراء تغيرت حظوظ النجف ، وفقدت موقعها في النهاية بوصفها المركز الأكاديمي الشيعي الأول ، حيث انتقل عائداً الى ايران في النصف الثاني من القرن العشرين . وكما سيتبين فقد استسلمت النجف للتطورات الدينية والاقتصادية - الاجتماعية والسياسية في العراق وايران التي أدت الى تدهورها وصعود قم .

سمات ووظائف

شجعت الظروف السياسية والاقتصادية - الاجتماعية في القرن

التاسع عشر بمجملها على الازدهار العام للنجف وصعودها بوصفها المركز العلمي الشيعي . وبخلاف كربلاء فقد نجت النجف من نهب الوهابيين . كما انها لم تعرف الضغوط العثمانية الشديدة نفسها التي عرفتها كربلاء . فرداً على تحدي الوهابيين سعى مجتهدو النجف الكبار بدءاً بمحمد بحر العلوم وجعفر كاشف الغطاء الى تعزيز موقع النجف وزيادة نشر الاسلام الشيعي داخل العراق وخارجه . وقد انتهت أخر الحروب العثمانية - الايرانية في عام ١٨٢٣ بمعاهدة ارضروم الأولى . واستتب الاستقرار النسبي الذي حققه هذا للعراق الواقع على الحدود بينهما بفعل الحقيقة الماثلة في ان مناطق واسعة من العالم الاسلامي الشيعي ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر بمناى عن الضغوط الأوربية الشديدة أو الاحتلال الأوربي . ومهد هذا الطريق أمام تدفق مقادير كبيرة من الأموال الخاصة والحكومية من ايران والهند وغيرهما من الأماكن الأخرى على مدن العتبات المقدسة بصفة عامة والنجف بصفة خاصة . وتكَفَّلتْ انجاز قناة الهندية في حوالي عام ١٨٠٣ بتوفير امدادات من الماء أكثر انتظاماً للنجف . وأتام التحسن الكبير في امداد المدينة بالماء للنجف امكانية الاضطلاع بنشاط أكاديمي ديناميكي مع بناء الكثير من المدارس الجديدة لاستقبال العدد الكبير من الطلاب الذين أخذوا يتوافدون على المدينة لتلقي العلم مع المجتهدين الكبار في ذلك الزمن . وأخيراً فان سمعة النجف في العالم العربي الشيعي كانت تنبع أيضاً من موقعها كمركز للنشاط الأدبي ، وهي مكانة عززها انبعاث الشعر والنثر العربيين في الحلة المجاورة في أواخر القرن التاسع عشر(٨) .

وتقدر المصادر الشيعية عدد الطلبة في النجف في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بين ١٠ الاف و١٥ ألف طالب . ويعطي تقرير بريطاني عن النجف أعد في عام ١٩١٨ تقديراً أكثر تحفظاً حيث حدد عددهم بحوالي ٦٠٠٠ طالب(٩) . ولأن عدد الطلاب انخفض انخفاضاً حاداً في العقد الذي سبق عام ١٩١٨ ، كما سنرى أدناه ، فالأرجح ان عددهم كان ٨٠٠٠

طالب في مطلع القرن العشرين . وكانت أكبر مجموعة هي مجموعة الطلبة الايرانيين الذين كانوا في عام ١٩١٨ يشكلون زهاء ثلث عدد الطلاب . وكان الاذربيجان والهنود والعرب من لبنان والخليج الفارسي والعراق يشكلون المجموعات الكبيرة الأخرى . وكانت هناك حوالي عشرين مدرسة عاملة في النجف في عام ١٩١٨ ، كلها مدارس مسكونة ، وأكبرها كانت توفر السكن فيها لخمسمئة طالب . وقيل ان أكبر مؤسسة بين هذه المدارس هي مدرسة الصدر التي شيدها في حوالي عام ١٨٢٤ محمد حسين خان الاصفهاني ، أحد وزراء فتح علي شاه(١٠) . وكان موقع بعض هذه المدارس كائناً في المكان الفعلي لمدارس أقدم عهداً قام بترميم أبنيتها مجتهدو القرن التاسع عشر والقرن العشرين الذين أوجدوا مؤسساتهم الخاصة هناك . فإن المدارس التي تسمى عادة بأسماء مؤسسيها ، كانت من حيث الأساس مثوى بنيت لاسكان طلبة عزاب يكونون أحياناً ذوي أصول اثنية أو محلية معينة . وكان الطلبة المتزوجون ومن يعيلونهم يعيشون في محلات سكن خاصة في المدينة .

وكانت المدارس جزءاً لا ينفصل من الحياة الاقتصادية - الاجتماعية للنجف . وكانت أحوال الطلبة وسكان المدينة مترابطة فيما بينها ترابطاً وثيقاً . واذا قبلنا بالرقم ٨٠٠٠ طالب في مطلع القرن فان هذا العدد كان يمثل زهاء ٢٧ في المئة من سكان النجف الدائمين الذين قدر عددهم بـ ٣٠ الف في عام ١٩٠٨ . وكانت أحوال التجار المحليين تعتمد على البضائع والخدمات التي تقدم للطلبة . وكانت المدارس توفر عدداً كبيراً من فرص العمل وتستخدم مختلف الخدام والمعينين . وفي الوقت نفسه كان أعضاء الهيئات التدريسية لهذه المؤسسات يقدمون خدمات قانونية واستشارية مختلفة لسكان المدينة . كما كان الطلبة يلبون حاجات الزوار ويقدمون خدمات دينية مختلفة محققين بذلك دخلاً اضافياً لاستكمال منحهم .

وكان من أبرز السمات المرتبطة بتأسيس وادامة مدارس القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في النجف افتقارها الى الأوقاف المحلية

المعتمدة . وكما سبقت الاشارة اليه في الفصل السابق فان هذه السمة كانت تتناقض مع الأوقاف الكبيرة التي تدعم المدارس الشيعية الايرانية في قم ومشهد . وكان غياب الأوقاف المحلية المستديمة في النجف يعود الى شحة المحسنين العراقيين حيث كان القسم الأعظم من المتبرعين بالهبات الخيرية ايرانيين وبخاريين . وكان الكثير من مؤسسي مدارس النجف تجاراً اجانب اومسؤولين في الحكومة القاجارية أو وزراء السلطان البخاري أو حتى مجتهدين يتمتعون بتبرعات خاصة كبيرة وبالتالي كانوا قادرين على تأسيس مدارسهم الخاصة[١١] . والعلاقة البخارية - النجفية علاقة مثيرة للاهتمام بصفة خاصة لأن سلطنة بخارى كانت معروفة بقبولها بالمذهب السني . ويبدو ان المتبرعين البخاريين كانوا عبيداً شيعة أُسِّروا خلال الغزوات التي جرت في ايران (وبالدرجة الرئيسية في خراسان) وأصبحوا فيما بعد مسؤولين كباراً في هذه السلطنة . واستفاد المجتهدان النجفيان كاظم الخراساني وكاظم اليزدي فائدة عظمى من تبرعات هؤلاء المسؤولين البخاريين الذين موّلوا فتم ما لا يقل عن خمس مدارس في النجف خلال الفترة الواقعة بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين[١٢] . وقبل تأسيس العراق الحديث وايران البهلوية والاتحاد السوفييتي (الذي أُلحِقت به سلطنة بخارى كجزء من جمهورية اوزبكستان) حين كانت الأموال الأجنبية تستطيع التدفق على مدن العتبات المقدسة بسهولة نسبياً ، كان هذا الأمر يعمل لصالح النجف . والحق انه على النقيض من المدارس السنية حيث كانت السيطرة على المؤسسة تقع بأيدي الدولة بعد وفاة المؤسس وأحياناً حتى قبل وفاته ، فان المجتهدين الشيعة في الغالب لم تكن لديهم مشكلة في نيل السيطرة الفعلية على المدرسة بعد وفاة المؤسس ان لم يكونوا أنفسهم المؤسسين الأصليين[١٣] .

وتذهب مصادر شيعية الى ان قوة المدارس في النجف كانت تكمن في نجاح هذه المؤسسات في الاحتفاظ بهويتها الاسلامية المستقلة على

امتداد ثلاثة عشر قرناً . وبخلاف مدرسة الأزهر المصرية الشهيرة أو أي مدرسة سنية أخرى فان مدارس النجف لم تفقد استقلالها السياسي والمالي . واذ رفضت هذه المدارس أموال الحكومة ، كانت تعتمد على التبرعات الخاصة والضرائب الدينية التي ضمنت للمدارس الخاصة استقلالها المالي والسياسي وكذلك حريتها الفكرية(١٤) . وتجسدت هذه الحرية في نشاط المجتهدين الكبار . فهم اذ لم يكونوا خاضعين لسيطرة الحكومة ، قاموا بدور الرعاة الكبار الذين يعملون بعيداً عن سطوة الدولة العثمانية . والذين نجحوا منهم في توجيه الحلقات الدراسية للنجف واقامة شبكة من الطلبة - المقلدين في ايران والهند ولبنان بالدرجة الرئيسية ، صعدوا الى مراكز مرموقة داخل المؤسسة الدينية . وكانوا يوزعون الأموال على السادة والفقراء ويعضدون الخدمات الصحية والاجتماعية الأساسية . وكانوا يديرون مدارسهم الخاصة ويعينون مدراءها ويوفرون الدعم للطلبة ويمنحون الاجازات للخريجين ويصدرون الفتاوى استجابة للاستفسارات التي توجه اليهم ويستقبلون الوفود من مختلف أنحاء العالم الشيعي(١٥) .

وقد عززت عوائل المجتهدين ، بتأسيس مدارسها الخاصة في العراق ، موقعها داخل المؤسسة الدينية . كما ان سيطرة أفراد العائلة على المدرسة تَكَفّلَت بتخفيض مستوى البيروقراطية في هذه المؤسسة وأتاحت للمجتهدين الشيعة امكانية تقوية موقفهم ازاء الحكومات العثمانية والقاجارية . وأحد الأمثلة على ذلك مدرسة المعتمد التابعة لعائلة كاشف الغطاء والتي أصبح بناؤها ممكناً بفضل الهبة التي قدمها في القرن التاسع عشر الوزير الايراني عباس قُلي خان في حين ان السيطرة الفعلية على المؤسسة كانت بأيدي العائلة(١٦) . وكانت هذه السمة الفريدة للمدارس الشيعية في العراق حيث نجح المجتهدون في ابعاد هذه المؤسسة عن سلطة الدولة العثمانية حتى القرن العشرين ، تختلف اختلافاً جذرياً عن مصر المماليك ، على سبيل المثال ، حيث كانت المدارس السنية مندمجة

بجهاز الدولة البيروقراطي . والحق ان غالبية المدارس في مصر المملوكية تاسست على أيدي سلاطين وأمراء محليين ، وكانت النخبة المملوكية تحتفظ بالسيطرة الفعلية على مؤسسات التعليم العالي في هذا البلد(١٧) .

وأكدت مصادر نجفية معاصرة على التجديد المتواصل للفكر الاسلامي في مدارس المدينة ، وعلى التحفيز والتبادل الفكريين بين المجتهدين والطلبة وعلى الحرية التي يتمتع بها الطلبة . وذهبوا الى ان الطلبة حتى في القرن العشرين لم يكن عليهم اجتياز امتحانات دورية . وكان الطلبة يتوجهون الى المدرسة طلباً للعلم واكتساب الخبرة في الشرع . ولم يكونوا يسعون الى شهادة أو وظيفة حكومية أو مكافاة مادية . ولكي يتخرجوا كان يُنتظر منهم امتلاك ناصية آخر التطورات في الفكر الامامي والشرع الشيعي . وبسبب موقف الاسلام الشيعي الأكثر انفتاحاً ازاء عملية الاجتهاد كان يُزعم ان خريجي المدرسة الشيعية اقدر على تطبيق الشريعة الاسلامية في الحياة اليومية من نظرائهم السنة(١٨) .

وفي الواقع أن التحصيل في المدرسة كان يعني تجربة طويلة في التحمل . وكانت أعمار الطلاب تتراوح بين العشرين والستين . وكان البعض يبقى في المدرسة فترة تمتد ثلاثين او اربعين عاماً معتمدين خلالها على منحة صغيرة وحصة يومية من الخبز والسكن المجاني . ولم تكن هناك قاعات لالقاء المحاضرات ، وهي سمة تعكس تنظيم الدراسات تنظيماً بعيداً عن الشكليات . وكانت علاقات المحسوبية بين المجتهدين والطلبة سمة مركزية من سمات الحياة الأكاديمية في النجف . فلقد كان الطلبة مريدي مجتهد بعينه ويعتمدون عليه للحصول على منحتهم الشهرية . كما كانوا يحتاجون الى اهتمام مجتهدهم وارادته الطيبة للحصول على حجرة في المدرسة . يضاف الى ذلك ان حياتهم المهنية كانت تعتمد على شهادة الاجتهاد التي يتسلمونها مباشرة من معلمهم وليس من المدرسة . وكانت الدراسة تُنظم على شكل حلقات تلتف حول مجتهدين افراد . وتجري في

الباحات الفسيحة للمساجد وضريح الامام علي أو في دار المعلم . وكان الطلاب يجلسون على الأرض حول المعلم او بجوار المنبر الذي يستخدمه أحياناً لالقاء محاضرته . وكان بعض المجتهدين يديرون مُرَكَّباً كاملاً من المناهج ذات المستويات التمهيدية والمتوسطة والمتقدمة موسعين بذلك دائرة مريديهم وشبكة طلابهم ، بل ويقال ان مئات الطلاب كانوا يحضرون محاضرات المجتهدين الكبار مثل مرتضى الأنصاري وكاظم الخراساني . وحين يتوفى المجتهد تُحل حلقته الدراسية . وكان بعض المريدين المتقدمين يحاولون تشكيل حلقاتهم الخاصة وينضم البعض الأخر الى حلقة مجتهد كبير أخر فيما كان أخرون يعودون الى أهلهم[١٩] .

وكان التدريس نفسه مقسماً على ثلاث مراحل . وفي المرحلة الأولى (المقدمات) التي تستمر من ثلاث الى خمس سنوات كان طالب أو أكثر يختارون معلماً ، من الطلبة المتقدمين عادة ، ليكون أستاذهم . وكانت دراساتهم تركز على النحو العربي والاعراب والنثر والمنطق . ويستطيع الطلاب ان يضيفوا أيضاً علم اللاهوت والأدب العربي والرياضيات الى منهجهم . وكانت المرحلة الثانية (السطوح) تشدد على دراسة الفقه العقلاني ومبادئ الاستنباط الفقهي وتفسير القرأن والأحاديث ، والفلسفة الدينية ؛ وهنا أيضاً كان الطلبة أحراراً في اختيار معلمهم الذي يقررون معه الكتب التي ينبغي قراءتها . وتستغرق هذه المرحلة من ثلاث الى ست سنوات . وكانت المرحلتان الأولى والثانية أشد المستويات العلمية انهاكاً حيث كانت الدروس تقدم على شكل جلسات صغيرة . وكانت المعايير المعتمدة في التثبت من تقدم الطلبة ، مواظبتهم على حضور الدروس وانكبابهم على دراساتهم . وكانت نسبة التسرب بسبب الاستنزاف نسبة عالية وبالتالي فان قلة من الطلبة فقط كانوا يصلون الي المرحلة النهائية . وكانت الدراسات في المرحلة الثالثة (بحث الخارج) جماعية أكثر في طبيعتها وليست متمحورة في بنائها حول أي كتاب معين . وكان عدد كبير

من الطلبة وحتى بعض المجتهدين يتجمعون عادة للاستماع الى محاضرات أحد المجتهدين الكبار حول مبادئ الفقه أو الفقه العملي . وكان المجتهد يطرح عادة مسالة ويعلق عليها ويتطرق الى رأي مذاهب اسلامية مختلفة وأخيراً يبدي رأيه الخاص بها . ويستطيع الطلاب جدل النقاط الشرعية وتحدي المجتهد ليبنوا بذلك ثقتهم بالنفس ومهارتهم في المجادلة . وبعد قضاء زهاء ١٥ الى ٢٠ عاماً في المدرسة ينال الطلبة الناجحون إجازة من مجتهدهم تؤهلهم لاصدار الأحكام في القضايا الشرعية الدينية . وبذلك يبني الطلبة حياتهم على أساس سمعة معلمهم - المجتهد[٢٠] .

ولم تكن مدارس النجف تتولى اعداد الخبراء في الشرع الديني فحسب بل وانجبت جيلاً من الشخصيات الأدبية العراقية التي تلقت جزءاً على الأقل من تعليمها في المدرسة . والحق ان محمد رضا الشبيبي ومحمد مهدي الجواهري وعلي الشرقي ، على سبيل المثال لا الحصر ، أصبحوا شخصيات أدبية كبيرة في عراق القرن العشرين . وأتاح الجمع بين مركز الزيارة والمدينة الجامعية أمام طلبة النجف فرصاً واسعة لتحفيز اهتماماتهم الدينية والأدبية . فلقد كانت المدارس مستودعات للأفكار والايديولوجيات الدينية ومراكز للنشاط الأدبي . كان الزوار يأتون النجف بالأخبار وكان لدى المدينة نفسها عدد كبير من المكتبات . وكانت تُعقد اجتماعات أسبوعية يجيب فيها العلماء عن الاستفسارات التي تطرح حول قضايا الأدب والفقه وتفسير القرآن والتقليد والفلسفة . وقيل ان المجتهد محمد حسين النائيني ادخل في أوائل القرن العشرين نوعاً جديداً من النشاط الفكري هو «مجالس الاستفتاء» . وكان عدة مجتهدين صغار ومعلمين في المدارس يجرون جدالاً بقيادة أحد المجتهدين الكبار ويصدرون فتوى ترد على الاستفسارات التي وصلت المجتهد الكبير من أنحاء مختلفة من العالم الشيعي . وهكذا كان المشاركون الذين يجمعون المعطيات الشرعية والفقهية التي يستند اليها المجتهد الكبير في رده ، يساهمون في عملية اجتهاد جماعية[٢١] .

ولعب أحد أنواع النشاط دوراً هاماً بصفة خاصة في حياة النجف حتى تأسيس الدولة الحديثة . فلقد كانت تُعقد في أحيان كثيرة مجالس أو دواوين تنصهر فيها النشاطات التعليمية والأدبية والسياسية - الاجتماعية بعضها مع بعض . وقيل إن أصل هذه المجالس التي كانت «عنوان النجف» يعود الى التاريخ المبكر للمدينة وكانت تعكس روحها وتطلعاتها الحقيقية . وغالباً ما كانت هذه المجالس تعقد في بيوت الشخصيات الدينية التي تتمتع أيضاً بالاحترام الاجتماعي في النجف . وكانت من المجالس الشهيرة في أوائل القرن العشرين مجالس الشيخ جواد الجواهري وعبد الرضا الشيخ راضي والشيخ عبد الكريم الجزائري والسيد محمد علي بحر العلوم . وفي هذه المجالس التي كانت تعقد أيضاً في حضرة الضريح أو باحات المساجد في المدينة ، كان الطلاب والعلماء يناقشون القضايا الدينية والأدبية والاجتماعية . واذ كانت هذه المجالس في أحيان كثيرة بديلاً عن محاكم الدولة العثمانية فانها كانت توفر آلية لحل النزاعات بين أفراد المجتمع النجفي . ويحكى أيضاً ان الاستراتيجيات التي كانت ترسم في هذه المجالس وضعت أساس العمل السياسي في وقائع مثل ثورة النجف عام ١٩١٨ وثورة ١٩٢٠ في العراق(٢٢) .

وهكذا فان النجف لم تكن مركز العلم والنشاط الفكري الشيعي فحسب بل كانت أيضاً قاعدة لنشر الأفكار الشيعية والعمل السياسي . وقد جعل وجود زهاء عشرين مدرسة في مدينة واحدة ، من الصعب للغاية على الحكومة العثمانية ان تمارس سيطرة فعالة على نشاطاتها الدينية والسياسية . وقام الوعاظ والخطباء الذين انطلقوا من المدارس بنشر المذهب الشيعي داخل العراق وخارجه على السواء . وقد شجعت صورة النجف عن نفسها بوصفها من المراكز الأكاديمية الاسلامية الكبرى ، هذه المدينة على اتخاذ موقف من الحكومات والقضايا السياسية - الاجتماعية في العالم الاسلامي . والحق ان النجفيين اعتبروا من الضروري ان تلعب مدينتهم دوراً نشيطاً في الشؤون الاسلامية لكي لا تفقد موقعها المركزي(٢٣) .

وبحلول القرن العشرين كانت قوة المجتهدين والطلاب في المدينة تشكل تحدياً خطيراً للحكومات القاجارية والعثمانية وكذلك للمصالح البريطانية المتعاظمة في العراق وايران . وأصبحت النجف تلعب دوراً كبيراً في شؤون ايران الداخلية ، وهو تطور بلغ ذروته خلال الثورة الدستورية . وكما رأينا في الفصل الثاني فان المدينة ظهرت كقوة حاولت قيادة حركة جهادية ضد التغلغل الأوربي المتزايد في بلاد المسلمين ، وقامت بدور قيادي في التحريض على ثورة ١٩٢٠ في العراق .

علامات التدهور

يمكن اقتفاء العلامات الواضحة على بداية تدهور المدرسة الشيعية في العراق الى فترة الثورة الدستورية الايرانية عندما بدت النجف في أوج عزها . فان احداث الثورة تسببت في توتير العلاقات بين الطلاب والمجتهدين . وان الانقسامات بين مؤيد ومعارض للثورة من جهة ودعم الأهالي لكتل مختلفة في المجلس الوطني من الجهة الأخرى ، فرَّقا بين الطلاب والمجتهدين ، وعمل عدد من الطلاب الايرانيين ممثلين للكتلة اللبرالية وطالبوا أولئك لمجتهدين الذين أيدوا الثورة بدعم هذه الكتلة التي كان أعضاؤها من المثقفين بالأساس ويطالبون باجراء اصلاحات جذرية . ولكن المجتهدين (بقيادة كاظم الخراساني) لم يكونوا مستعدين لدعم المجلس الا في الحدود التي اعتبروه معها مؤسسة قادرة على تحجيم أعمال الشاه وعملية التشريع . والحق ان القوانين الأساسية الملحقة التي صاغها مندوبو المجلس كانت تقضي بتشكيل لجنة عليا من خمسة مجتهدين للنظر في مشاريع القوانين التي تقدم الى البرلمان من أجل ضمان عدم صدور أي قانون يتعارض مع الشريعة . وفي داخل المجلس كانت للمجتهدين ميولهم الخاصة ومحضوا دعمهم للكتلة المعتدلة التي يقودها

البازاريون ، ممولو المجتهدين الأساسيون[٢٤] .

وزاد الانخفاض الحاد في عدد الزوار وفي المداخيل الخيرية من ايران خلال الثورة ، من توتر العلاقات بين الطلبة والمجتهدين . ولعل انحسار حركة الزيارة كان نتيجة القلاقل في ايران . وربما كان يعكس أيضاً محاولات العثمانيين (في الفترة التي سبقت ثورة تركيا الفتاة في صيف ١٩٠٨) لممارسة الضغط على المجتهدين الذين برزوا كشخصيات مؤثرة في الشؤون القومية الايرانية . وبمفاقمة أحوال السكان في مدن العتبات المقدسة استطاع العثمانيون ان يستخدموا استياء السكان للحد من سلطة هؤلاء المجتهدين . وكان انخفاض العوائد المتحققة من الأموال الخيرية ابتداء من ١٩٠٨ ، بالأساس ، نتيجة تناقص الهبات الخاصة للمجتهدين بعد ان شعر البازاريون ، على مايبدو ، انهم لم يعودوا بحاجة الى المجتهدين كقوة مضادة للشاه[٢٥] . وفي كانون الثاني / يناير ١٩٠٨ كتب المقيم البريطاني في بغداد تقريراً جاء فيه ان الأحداث السياسية في النجف اتخذت «منحى غريباً» . وازاء انحسار حركة الزيارة وتدفق التبرعات الخيرية التي يعتمد عليها الكثير من الطلبة في معيشتهم ، لم يعد أصحاب المتاجر في المدينة يوافقون على اعطاء المواد الغذائية للطلبة على الحساب . وقد توجه الطلبة الى المجتهد الكبير الخراساني وتوسلوا اليه ان يرتب مع أصحاب المتاجر أمر استئناف البيع لهم بالدين . ورفض الخراساني التماس الطلبة ورد قائلاً انه لا يعتزم التدخل لدى أصحاب المتاجر . وزاد موقف هذا المجتهد الكبير في ابعاده عن طلبته[٢٦] .

وتفاقمت أحوال الطلبة عندما توقف بعض المجتهدين الكبار الذين لم يعودوا يتمتعون بتبرعات كبيرة من البازار في ايران ، عن دفع منحهم . واذ انقطعت مصادر دخلهم الرئيسية بدأ الطلبة يغادرون مدن العتبات المقدسة بأعداد كبيرة فيما أوشك آخرون على اعلان الثورة على المجتهدين . وبحلول اذار / مارس ١٩٠٨ غادر زهاء ٢٠٠ طالب وقيل ان ٥٠٠ طالب آخر قرروا قطع دراستهم والعودة الى ايران . وكتب محمد حسن محسن ، وهو شيعي

ذو أصل هندي كان نائب القنصل البريطاني في كربلاء ، ان المجتهدين توقفوا عن الدفع للطلبة رغم تسلمهم مبالغ كبيرة من المال خلال العامين الأولين من الثورة . وكانت تظلمات الطلبة موجهة بالدرجة الرئيسية ضد الخراساني الذي اتُهِم أبناؤه بانفاق الأموال العامة على شراء أكثر من مئة عقار سجلوها باسمهم . وزُعِم بانه لغاية حوالي كانون الأول/ديسمبر ١٩٠٧ كان الخراساني يوزع الخبز على الطلبة مانحاً لكل منهم حصة تتناسب مع حجم عائلته . ولكن بسبب انخفاض عوائده من تبرعات البازاريين في ايران لاحقاً ، أوقف عملية التوزيع هذه دافعاً الكثير من الطلبة الى المجاعة . وطالب الطلبة بان يثبت المجتهدون الذين يتلقون أموالاً دينية ، للرأي العام انهم يتصرفون بما يتسلمونه وفق القانون باستحداث «بيت المال» . وحينئذ سيحصل الطلبة والسادة والمجتهدون على حصصهم من بيت المال عن طريق التوزيع العمومي ، كما كانت الحال في صدر الاسلام(٢٧) .

وتسبب رفض بعض المجتهدين استئناف دفع المنح وتناقص الموارد المالية في مدن العتبات المقدسة ، في تعميق الانقسامات الطبقية والاقليمية والاثنية بين الطلبة . وشكل السادة والأتراك والايرانيون والهنود جمعية لكل منهم في محاولة لاجبار المجتهدين على توزيع المنح وفق معايير طبقية واثنية . وتنافست مجموعات مختلفة من الطلبة فيما بينها على المال مدعية بانه يجب ان يوزع حسب المنشأ الجغرافي . وهكذا طالب زهاء ٤٠٠ طالب من أصل راشتي بان يخصص الخراساني هبة خيرية قدرها ٢٠٠ ليرة تركية شهرياً من المتبرع الراشتي ، مشير السلطانه ، لاستخدامها لهم وحدهم . وكما رأينا في الفصل السابق فان الطلبة في كربلاء سعوا أيضاً الى اجبار المجتهدين على توزيع البعض من أموالهم في اطار خيرية أوذة فيما رفع الطلبة الهنود مذكرة الى القنصل البريطاني يطالبون فيها بان لا تُعطى أموال خيرية أوذة الا للهنود . واذ لاحظ نائب القنصل البريطاني في كربلاء هذه العلاقات المتوترة بين الطلبة والمجتهدين خلص في تقريره

الى انه اذا استمر المجتهدون على نهجهم فان أهمية النجف بوصفها المركز العلمي الشيعي ستنحدر انحداراً كبيراً[٢٨] .

وازدادت أوضاع المدرسة تردياً قبل وخلال الحرب العالمية الأولى عندما شدد العثمانيون ضغوطهم على هذه المؤسسة ساعين الى الانتقاص من استقلالها . واذ نظر العثمانيون بقلق الى انخراط المجتهدين والطلبة بنشاط في معترك العمل السياسي والى وجود الفارسيين المتزايد في مدن العتبات المقدسة ، سعوا الى تحجيم قوة المدرسة التي اعتبروا انها بلغت أوجهاخلال الفترة الدستورية . وفي أوائل تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩١٠ تلقى حاكم كربلاء أمراً من اسطنبول بان تُغلق على الفور كل المدارس الواقعة ضمن دائرة صلاحياته والتي لم تُفتح بموافقة من الحكومة . وكان الأمر يشمل المدارس الدينية والعلمانية التي فتحتها الجمعيات الايرانية في كربلاء خلال الثورة الدستورية . وقضى الأمر بان لا يعاد فتح المدارس الا بعد الحصول على موافقة من اسطنبول . وفي ١٦ تشرين الثاني/نوفمبر أُشعِر مدراء كل مدارس النجف بان عليهم الحصول على موافقة اسطنبول على استمرار مدارسهم في غضون عشرة أيام وبخلافه ستضع الحكومة يدها على مدارسهم وتديرها بنفسها . وأثار احتمال ان يسيطر العثمانيون على المدارس وأوقافها هلعاً بين المجتهدين والطلبة في النجف وكربلاء . وقيل ان المجتهد الكبير كاظم اليزدي حتى فكر بالهجرة من النجف الى المحمرة في ايران قبل ان تعدل الحكومة في النهاية عن قرارها[٢٩] .

وكان موقف العثمانيين من المدارس جزءاً من سياستهم العامة الرامية الى الحد من وجود ونفوذ الفارسيين في مدن العتبات المقدسة . وقبل العودة الى العمل بالدستور التركي في عام ١٩٠٨ كانت الحكومة العثمانية قد اعترفت بالوضع الخاص للعدد الكبير من الفارسيين في مدن العتبات المقدسة ، ومنحتهم بعض الامتيازات ، أهمها اعفاؤهم من الضرائب والخدمة العسكرية . ولكن مبدأ المساواة الذي نادت به لجنة الاتحاد والترقي بعد مجيء

أنصار تركيا الفتاة الى السلطة ، كان يعني تقليص الامتيازات التي منحت للرعايا غير العثمانيين[٣٠] . وعلى اثر ذلك سُجِل الفارسيون في مدن العتبات المقدسة على انهم مشمولون بالخدمة في الجيش العثماني . وصدرت أوامر الى الجالية الفارسية كلها بدفع ضريبة دخل (تمتُّم) وبدل عن أربعة أيام من أعمال السخرة في السنة (عاملية مكلفة) . وبفرض ضريبة الدفن الجديدة لم يعد دفن الرعايا الأجانب المقيمين في كربلاء والنجف معفياً من الضريبة . كما حل العثمانيون الجمعيات السياسية والادبية الفارسية في مدن العتبات المقدسة وأغلقوا صحيفة «نجف» التي كان يحررها فارسيون . وكانت هذه الاجراءات من وجهة نظر الطلبة الفارسيين لا تعني فقدان الامتيازات والحصانات فحسب بل وامكانية تحولهم الى رعايا اتراك كذلك . وفي غضون يومين فقط في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٠ غادر ١٦ مركباً كبيراً تحمل الطلبة ومن يعيلونهم من مرفأ الكوفة النهري في النجف الى البصرة ومنها الى ايران . وفي ذلك الوقت كان المجتهد المرزا محمد تقي الشيرازي في سامراء يفكر أيضاً بالهجرة الى ايران مع بعض من طلبته . وخلال الحرب العالمية الأولى اضطر بعض الفارسيين الى الانضمام الى القوات التركية . وتعطلت تقريباً حركة الزيارة ونقل الجنائز ، ولم تصل مدن العتبات المقدسة موارد مالية تذكر . كما قبض العثمانيون على كميات كبيرة من المال والمواد الثمينة من أضرحة النجف وكربلاء . وقطَع المزيد من الطلبة دراستهم وعادوا الى أوطانهم الأصلية[٣١] .

ان المدرسة ليس فقط لم تسترد عافيتها بعد اقامة النظام الملكي في العراق بل وفقدت ما تبقى لديها من قوة . فلقد أقيم نظام تعليمي علماني خاضع لسيطرة الدولة ، وكان الساسة والمربون السنة العراقيون مثل ساطع الحصري الذي أكد على فكرة «الجامعة العربية» ، معادين لوجود مدارس ذات طابع طائفي ناهيكم عن وجود مدارس يسيطر عليها مجتهدون وطلبة فارسيون . واعتمدت الحكومة استراتيجيات متعددة في سعيها الى اضعاف

موقع المدرسة بين الشيعة العراقيين . فان منصب وزير التربية كان محفوظاً للسياسيين الشيعة وحدهم تقريباً من أجل نشر التعليم الخاضع لسيطرة الدولة في المناطق الشيعية ودحض ادعاءات المجتهدين بان الدولة تمارس التمييز ضد الشيعة في مجال التعليم(٣٢) . وشجعت الحكومة اصدار المجلات الشيعية التي يبحث فيها مساهمون شيعة منافع التعليم الحديث . وكانت احدى هذه المجلات مجلة «المرشد» التي صدرت في بغداد طيلة حوالي أربع سنوات ابتداء من عام ١٩٢٥ والتي قام فيها هبة الدين الشهرستاني ، وهو نفسه وزير معارف سابق ، بدور كبير على صعيد المساهمة فيها(٣٣) . يضاف الى ذلك ان المجتهدين الذين اعترضوا على التعليم العلماني وتعليم البنات ، وجدوا أنفسهم أيضاً معرضين لهجوم مثقفين وأدباء شيعة عراقيين بارزين ، وخاصة محمد مهدي الجواهري وجعفر الخليلي(٣٤) .

وفي محاولة لاعداد موظفين دينيين موالين للدولة الجديدة افتتحت الحكومة في عام ١٩٢٤ قسماً للدراسات الدينية في بغداد (جامعة آل البيت) التي كان منهجها يجمع بين دراسات الفقه السني والشيعي والعلوم الحديثة . وكان الملك فيصل احدى الشخصيات الهامة التي ألحت على فتح هذه المؤسسة حيث اعتبرها قادرة على تخفيض الحواجز الطائفية في العراق . ولكن البلاط والحكومة وكذلك وزارة التربية ومديرية الأوقاف تنازعت فيما بينها من أجل السيطرة على المدرسة ومناهجها وأوقافها . وقد أغلق رئيس الوزراء نوري سعيد هذا القسم أخيراً في عام ١٩٣٠ ولكن هذا المشروع ، كما سيتبين لاحقاً في هذا الفصل ، ألهم مثقفين شيعة عراقيين للمطالبة بفتح مدرسة جديدة في النجف من أجل التعويض عن ضياع هذه الصلة المؤسسية بين الشيعة والدولة(٣٥) .

ورغم ان الدولة الحديثة لم تكن تملي مناهج المدارس الشيعية في العراق (كما كانت في حالة مؤسسة الأزهر الشهيرة التي دأبت الحكومات المصرية المتعاقبة على مراجعة منهجها منذ القرن التاسع عشر) فان

مدارس النجف التقليدية فقدت الكثير من قوتها الاقتصادية السابقة وانسحب المجتهدون الكبار من السياسة العلنية بعد هجرتهم الى ايران في عام ١٩٢٣ . ولم تعد هذه المؤسسة تحافظ على صورتها بين الشيعة العرب بوصفها مركز النشاط الفكري والأدبي العربي . ومع انتهاء النظام الملكي اقتربت النجف أيضاً من فقدان موقعها في العالم الشيعي بوصفها مركز العلوم الدينية حيث تحداها صعود قم المطرد في ايران .

وتتردد أصداء المشاكل التي واجهت المدرسة في ظل الحكم الملكي في عدد من المصادر وأغناها مجلة «الهاتف» الأدبية النجفية التي كان يحررها جعفر الخليلي . فهي توفر نظرة لا غنى عنها الى الحياة داخل المدرسة خلال القرن العشرين وتستند عليها غالبية المناقشة الآتية . وفي ظل الحكم الملكي فقدت بعض مدارس النجف استقلالها المادي وأصبحت معتمدة على تمويل الحكومة . وخلال ثورة ١٩٢٠ ناضل المجتهد الأكبر شيخ الشريعة الأصفهاني من أجل حماية النشاط الأكاديمي في المدارس بتوزيع الخبز على طلبة المدينة[٣٦] . وفي السنوات اللاحقة لاقى المجتهدون في العراق صعوبة متزايدة في الحفاظ على أوضاع مدارسهم وتلبية حاجات الطلبة المادية . وعزى بعض الشيعة انحسار التبرعات الى ادراك المانحين بان مجتهدي النجف الذين يتسلمون أموالهم لم يكونوا يديرونها وينفقونها على الوجه المطلوب . وقيل من باب الجدال ان المجتهدين يسيئون استخدام الأموال التي يتلقونها ، ويهملون واجبهم في اعانة الفقراء واليتامى ولا يبنون مدارس كافية ولا يقدمون دعماً مادياً كافياً للطلبة . ولاستعادة ثقة المتبرعين أقترح ان تكون لكل مدرسة ميزانية تسجل الواردات والمصروفات السنوية وان تقوم لجنة يراسها محاسب بتدقيق الأموال التي يتسلمها كل مجتهد يدير مؤسسة كهذه[٣٧] .

ولكن سوء ادارة المجتهدين للأموال لم يكن العامل الرئيسي وراء التدهور الاقتصادي للمدارس . ورأينا في الفصول السابقة كيف أسفرت سياسات

الحكومات العراقية والايرانية على السواء عن انحسار حركة الزيارة ونقل الجنائز وتدفق الأموال الخيرية على مدن العتبات المقدسة . فان هذا كان عقبة كبيرة في طريق ازدهار المدارس وتوفير دخل اضافي للطلبة الذين تعين عليهم أن يعتمدوا بصورة متزايدة على أموال الدولة . وابتداء من العشرينات أصبح الطلبة المتلقين الرئيسين لأموال خيرية أوذة التي كانت أولاً تحت سيطرة الحكومة البريطانية ثم سيطرة الحكومة الهندية . وكانت الحكومة العراقية تشرف على أموال الوقف الشيعية الرئيسية المتحققة من رسوم الدفن وسعت أيضاً الى ربط أملاك الوقف التابعة للمدارس بمديرية الأوقاف(٣٨) . ورغم ان الحكومة ، بحلول عام ١٩٥٨ ، ربما لم تكن قد بسطت سيطرتها التامة على الأوقاف الشيعية بعد فان ما تبقى من أوقاف حرة لم يكن كافياً بحد ذاته لضمان ازدهار المدارس وأحوال الطلبة . وكما يمكن استخلاصه من مطالعة كتبها الملك فيصل فان الوضع المالي الحرج للمدارس الشيعية كان نابعاً كذلك من حقيقة ان العلماء السنة في العراق يحققون من الأوقاف التي تسيطر عليها الحكومة دخلاً أكبر مما يحققه نظراؤهم الشيعة(٣٩) .

وظهر البريطانيون ، من خلال سيطرتهم على خيرية أوذة ، والحكومة العراقية على السواء ، بوصفهم مموليين مباشرين لمجتهدين وطلبة . ومارسوا ضغوطهم على الفئتين مفككين بذلك أُطر الرعاية التقليدية بين المجتهد والطالب . وفي عام ١٩٢٧ وزع محمد حسين كاشف الغطاء ، أكبر المجتهدين الشيعة العرب في العراق ، مسودة بيان على عدد من المجتهدين الأخرين ، سطر فيها تظلمات الشيعة وطلب منهم ملاحظاتهم عليها . وتضمنت المطالب كما وضعها كاشف الغطاء ، فتح كلية دينية رسمية في النجف وتخصيص جزء من عوائد الأوقاف لصالح طلاب المدارس الدينية في مدن العتبات المقدسة(٤٠) . وكما رأينا في الفصل الرابع فان كاشف الغطاء سبق له وان رفع مطالب مماثلة خلال ثورة ١٩٣٥ التي قام فيها بدور كبير . وفي وثيقة أرسلت الى الملك غازي ورئيس الوزراء

ياسين الهاشمي طالب كاشف الغطاء بعودة الحرية الدينية والاعتراف بالمدرسة مؤسسةً للتعليم العالي وتخصيص اعتمادات من أملاك الوقف للمدارس والمؤسسات الاسلامية الشيعية الأخرى . وكانت مطالب كاشف الغطاء في عام ١٩٢٧ و عام ١٩٣٥ لا تعكس المصاعب المالية الجمة التي تواجه هذا المجتهد الكبير فحسب بل واعترافه بان حكومة بغداد هي القوة المسيطرة على تخصيص الموارد في العراق . ويمكن التعرف على مدى ما بلغته بعض المدارس من اعتماد على معونات الحكومة بحلول عام ١٩٥٣ ، من حديث كاشف الغطاء مع السفير البريطاني في العراق . فلقد احتج المجتهد لان التبرعات التي يقدمها الشيعة وشيوخ العشائر للمجتهدين تناقصت بصورة ملحوظة في ظل الحكم الملكي وان وزارة المعارف ومديرية الأوقاف لا ترسلان الا منحاً قليلة من باب المعونة التي تقدم مرة في السنة ، علماً بانها بالكاد تكفي لتغطية نفقات شهر أو شهرين[٤١] .

وعلى الرغم من ان عدد المدارس في النجف ربما بقي نفسه تقريباً حتى منتصف الخمسينات ، كما يمكن تبينه من عرض محبوبة لتاريخ النجف الذي يعدد ٢١ مدرسة ، فان عدد الطلبة انخفض انخفاضاً حاداً . وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٧ لم يكن في النجف الا ١٩٥٤ طالباً ، وهو رقم يمثل هبوطاً كبيراً بالمقارنة مع عدد طلبة المدينة الذي قُدر بـ ٨٠٠٠ طالب في مطلع القرن[٤٢] . وفي ظل الحكم الملكي لم يكن خارجاً عن المألوف ان تُفرض قيود وتحدث تاخيرات في منح التاشيرات لطلبة اللاهوت الايرانيين الذين يرغبون في الدارسة في النجف[٤٣] . ولم تعد لدى الكثير من المجتهدين موارد كافية لاطعام الطلبة وتوفير ملبسهم ومصروف جيبهم على الوجه المطلوب . وتردت بصفة خاصة أحوال الطلبة العراقيين الذين كانوا أقلية تشكل زهاء ١٧ في المئة من اجمالي عدد الطلبة في النجف عام ١٩٥٧ . واضطر بعضهم الى كسب لقمة العيش خارج النجف وطلب العمل من التجار والملاك خلال مواسم الحصاد . ورُفِعت شكاوى على ممارسة

الحمائية والتمييز لدى قيام المجتهدين بتوزيع المنح داخل المدارس . وكان العراقيون الأشد تضرراً بالنظام الذي كانت الأموال توزع فيه على الطلبة وفق معايير الهوية الاثنية أو المنطقة الجغرافية حسب منشأ الأموال ، لأن أبناء وطنهم لم يرسلوا موارد كافية لاعالتهم(٤٤) .

وتفاقمت مشاكل الطلبة العراقيين بسبب انخفاض نسبتهم بين فئات الطلبة المختلفة ، ووجود مدارس لفئات اثنية واقليمية وقومية معينة . ففي كربلاء حيث كان غالبية الطلبة من الفارسيين لم يشكل العرب الا نسبة ضئيلة من عدد الطلاب . وذكر أديب المُلْك الذي زار كربلاء في عام ١٨٥٧ ان من مدارس المدينة الأربع كانت واحدة منها لتعليم الطلبة الهنود وأخرى للأتراك(٤٥) . وفي النجف كانت مدرسة الاراواني (التي بنيت في عام ١٨٨٩) مخصصة للطلبة الأتراك ومدرسة البدكوبائي (بنيت في عام ١٩٠٧) للبخاريين والطلبة القادمين من باكو ومدرسة العامليين (بنيت في عام ١٩٥٧/١٩٥٨) للبنانيين من جبل عامل بالدرجة الرئيسية(٤٦) . وفي غياب المدرسة المخصصة تحديداً للعراقيين كان هؤلاء في موقف المستضعَف بالمقارنة مع الطلبة الأجانب .

وشكل ظهور نظام التعليم الرسمي تحدياً أخر للطلبة العراقيين الذين يتعلمون في المدارس التقليدية . ولدى مقارنة أنفسهم مع أقرانهم في المدارس الرسمية شعر العديد منهم بانهم محرومون ، وأحسوا بانهم يضحون عبثاً باعز سنوات حياتهم . وبسبب عدم اطلاعهم على التطورات الجديدة في العلوم ، اتسعت الشقة بينهم وبين قطاعات المجتمع العراقي الأخرى . وأضعف بقاؤهم في المدرسة فرص حصولهم على منحة حكومية كبيرة ، وقلما كان التخرج يعدهم بدخل مستقل محترم من شأنه ان يتيح للمجتهد الجديد امكانية الحفاظ على حريته في الكلام والعمل(٤٧) . ولم تخلق هذه المشاكل مأزق جديدة للطلبة فحسب بل وزادت من حدة المشاكل التربوية والنفسية التي واجهتهم في المدرسة . وكانت المشاكل التي يرد

ذكرها أكثر من سواها : غياب الاشراف الدقيق على تقدم الطالب والنطاق الضيق للمناهج والاستغراق في المسائل النحوية خلال المرحلة الأولى من الدراسة والفجوة الفاصلة بين المجتهدين والطلبة وانعدام المعلمين المتمرسين بمهارة في موضوعهم وعزلة الحياة الأكاديمية . وكانت هناك أيضاً مواطن خلل واستراحات طويلة في الدراسة بسبب العطل الدينية الكثيرة وغيرها من الانقطاعات الأخرى[٤٨] . وترددت نوعية التربية والقيم الأخلاقية في المدرسة ، وشعر الشيعة ان هذه المؤسسة بل ان النجف التي كانت مركز العلم فقدت قدرتها على البقاء وموقعها المركزي ، وانها ليست قادرة على اعداد الأجيال الجديدة من الشيعة للحياة العصرية[٤٩] .

وابان العشرينات والثلاثينات غادر الكثير من الطلبة العراقيين مدارسهم بحثاً عن فرص الحراك والارتقاء الاجتماعيين . وأصبح بعضهم معلمين في نظام التعليم الرسمي ، فيما سعى البعض الآخر الى اشغال وظائف حكومية مختلفة . وهكذا انفعل طلبة المدارس الشيعية في العراق مثلما انفعل نظراؤهم المصريون الذين بدأوا منذ عهد محمد علي ، يهجرون الأزهر الذي أخذ يفقد موقعه بوصفه المصدر الرئيسي لرفد الوظائف التعليمية والحكومية بالكوادر[٥٠] . وكان عدد الطلاب الذين غادروا مدارس النجف في تلك السنوات ضخماً بحيث ان أحد سكان المدينة قال متحسراً ان الجامع الهندي الذي كان مركزاً للعلم والنشاط الأدبي على شكل مجالس وحلقات ، بات مهجوراً تقريباً . وكانت هناك مخاوف من ان تضطر المدارس في النهاية الى غلق أبوابها لعدم وجود الطلبة[٥١] .

وكان من العلائم الواضحة على تدهور مدارس النجف ، كما رآها الشيعة العرب ، غياب المجتهد الكاريزمي الذي يستطيع قيادة الشيعة في العراق . فعلى امتداد فترة طويلة بعد وفاة مرزا محمد تقي الشيرازي وشيخ الشريعة الاصفهاني ، في آب/اغسطس وكانون الأول/ديسمبر ١٩٢٠ ، على التوالي ، لم يكن هناك مجتهد أكبر واحد معترف به في العالم الشيعي . يضاف الى

ذلك ان الشيعة أشاروا الى ان المجتهدين كانوا في الماضي يستمدون قوتهم من العامة . وكان المجتهد الأكبر يقوم بدور قائد المجتمع الشيعي ويرسم معالم تطوره . وقد تسبب تدهور نوعية المجتهدين في قلب العلاقات بين المجتهدين والعامة رأساً على عقب ، وأصبح العامة هم القوة المحركة وراء المجتهدين . ونتيجة لذلك فقدت المدرسة بوصفها مؤسسة والمجتهدون بوصفهم قادة الجماعة ، مركزهم ونفوذهم بين الجماهير الشيعية العراقية مؤكدين كذلك عجزهم عن حماية موقعهم ازاء الدولة[٥٢] .

وكان السبب الرئيسي الآخر لتدهور المدرسة ، نابعاً ، بنظر الشيعة العراقيين ، عن العملية المديدة التي فقدت النجف هويتها العربية القوية خلالها ابتداء من منتصف القرن الثامن عشر . فلقد أشير الى ان المجتمع النجفي والثقافة النجفية كانا عربيين حتى ذلك الوقت . وكان تدفق العلماء والطلاب الفارسيين على المدينة نعمة ونقمة في آن واحد . اذ تعاظمت شهرة النجف بوصفها مركز العلم مع انتشار شبكة العلماء الذين تخرجوا من النجف في بلدان مثل ايران والهند . وازدهر اقتصادها وأصبحت المدينة مركزاً قيادياً للنشاط السياسي ، كما اتضح خلال الثورة الدستورية الايرانية . ولكن في الوقت الذي كانت العربية هي اللغة الوحيدة المستخدمة في المدرسة حتى منتصف القرن الثامن عشر ، لم تعد هذه هي الحالة في السنوات اللاحقة لأن العرب لم يكونوا الا أقلية بين الطلبة[٥٣] .

وكان لتراجع موقع اللغة العربية أثر هائل على المجتمع النجفي والثقافة النجفية . فلقد كانت هناك اختلافات في كتب النحو التي يستخدمها الطلبة العرب وغير العرب حيث كان غير العرب يستخدمون مؤلفات أقل شمولاً . ولم يتمكن الكثير من الفارسيين والاذربيجان والأفغان والهنود وغيرهم من الطلبة غير العرب الاخرين من اتقان اللغة العربية أو تكلمها بطلاقة كافية ، واعتمدوا على ترجمات معلمهم للمادة العربية خلال المرحلتين الأولى والثانية من دراستهم . ونتيجة لذلك ظل

عدد من الطلبة الذين بلغوا المرحلة الثالثة من الدراسة بحاجة الى شروح للمصطلحات العربية بلغات غير اللغة العربية[٥٤] . وذهب شيعة عراقيون الى انه بخلاف النشاط الفكري في الأزهر الذي كانت الثقافة والاتجاهات المحلية في مصر الحديثة هي التي تصوغه ، فان هذا النشاط في النجف أصبح أقل تأثراً بالبيئة العربية المحلية للمدينة وسادته بدلاً من ذلك روح فارسية . وان الحضور الفارسي القوي في المدرسة أبعد النجف عن بغداد معوقاً بذلك امكانية التبادل الاجتماعي والفكري بين السنة والشيعة في العراق . ودخلت عناصر لغوية أجنبية في لهجة النجف العربية ، وأصبح أسلوب الدراسة على غرار الأسلوب الفارسي . وعندما أصبحت غالبية الطلبة والعلماء ذوي أصول غير عربية كف مَنْ في المدرسة عن الانكباب على دراسة اللغة العربية والأدب العربي والتاريخ العربي والفلسفة العربية والحديث مقتصرين على الدراسات الدينية وحدها . ونتيجة لذلك أنتجت النجف مؤلفات قليلة نسبياً باللغة العربية[٥٥] .

وشعر الشيعة العراقيون واللبنانيون انه بسبب فقدان المدرسة للكثير من روحها العربية السابقة ، فقدت النجف موقعها كمركز رئيسي للنشاط الفكري والأدبي في العالم العربي . ولم تؤثر المدرسة في أسلوب اللغة العربية الحديثة خلال القرن العشرين ، ولا قدمت مساهمات معجمية كما فعلت المجلة الكرملية «لغة العرب» التي اخذت تصدر في بغداد منذ عام ١٩١١ . وفي القرن العشرين لم تنجب المدرسة شخصيات أدبية كبيرة تستطيع توجيه التطور الفكري والعقلي لمجتمعها كما فعل في السابق أفراد مثل عبد الحسين الحلي ومحمد رضا الشبيبي ومحمد مهدي الجواهري وعلي الشرقي وآخرون . بل ان شيعة عرباً أشاروا الى ما اعتبروه فجوة في النوعية بين الأجيال السابقة وأجيال القرن العشرين . وشعروا ان مدارس النجف لم تعد قادرة على التأثير في الاتجاهات الحديثة في الأدب والنثر العربيين ناهيكم عن قيادة التجديد في هذه المجالات ، حيث سُلِّم ذلك الى

شخصيات أدبية جديدة تخرجت من نظام التعليم الرسمي[٥٦] .

وتعارض تدهور النجف مع صعود قم في القرن العشرين بوصفها المركز الديني الشيعي القيادي ، على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بالايرانيين . وكان نفي مهدي الخالصي وهجرة المجتهدين الكبار من العراق الى ايران في عام ١٩٢٣ ، كما بحث في الفصل الثالث ، قد وجها ضربة موجعة الى السلطة السياسية للمؤسسة الدينية ومنزلتها في العراق . يضاف الى ذلك ان مخصصاً شهرياً كان النائيني والاصفهاني يدفعانه في حدود تصل الى ١٠ آلاف روبية لتغطية نفقات طلاب المدارس الدينية في النجف ، قد توقف بعد رحيل المجتهدين الى ايران[٥٧] . وفي ذلك الوقت بدات قم لتوها تصبح مركزاً دينياً هاماً بقيادة الشيخ عبد الكريم الحائري الذي انتقل الى هذه المدينة من اراك في ايران عام ١٩٢٠ . وكان الحائري يحتاج الى طلبة لتاكيد موقعه في المؤسسة الدينية وتثبيت قم مركزاً للعلم[٥٨] . وفي حوالي كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٣ ، حين كان مجتهدو العراق لا يزالون في ايران ، بُعِثت رسائل من هذه المدينة الى مدن العتبات المقدسة في العراق تدعو الطلبة الى التوجه الى ايران ومواصلة دراستهم هناك بنفس المزايا التي يتمتعون بها في النجف وكربلاء والكاظمين . وفي حين انه لا توجد أدلة تؤكد ان الحائري نفسه أيد هذا الاجراء فقد كان هناك علماء آخرون في ايران سعوا الى اعلاء موقع قم ازاء النجف ولعلهم كانوا المبادرين الى توجيه هذه الرسائل . وقيل ان مهدي الخالصي أيضاً كتب من ناحيته الى شقيقه يقول ان قم «تعتبر الآن مركز التربية الدينية للعالم الشيعي» . [٥٩] ومما جعل صعود قم ممكناً تحويل الأموال الايرانية كذلك الى هذه المدينة فضلاً عن مدينة مشهد ، على حساب النجف وكربلاء . وهي سياسة حرص على اتباعها رضا شاه منذ أواخر العشرينات .

وتعزز موقع قم أكثر في عام ١٩٤٦ مع انتقال القيادة الدينية الشيعية من النجف الى قم بعد وفاة أبو الحسن الأصفهاني وظهور حسين بروجردي

بوصفه مرجع التقليد الأوحد . وحتى وفاة بروجردي في عام ١٩٦١ برز من خلال وكيله الشيخ نصر الله خلخالي بوصفه راعياً وممولاً كبيراً للمدارس الشيعية في العراق حيث أنشا مدرستين جديدتين في النجف . والى جانب توزيعه المال على العلماء أنفق بروجردي كذلك زهاء ٦٠٠٠ دينار عراقي (تعادل حوالي ١٦,٨٠٠ دولار بسعر الصرف الذي كان معتمداً في أواخر الخمسينات) شهرياً في النجف وكربلاء وسامراء على الخبز والمخصصات الشهرية لحوالي ٥٠٠ طالب[٦٠] . وهكذا ، على امتداد أربعة عشر عاماً بين ١٩٤٧ و ١٩٦١ ، كانت الشخصية المحركة وراء النشاط الأكاديمي الشيعي في مدارس العراق هي المجتهد الأكبر المقيم في ايران . وقد انتقص هذا من مركز المجتهدين الكبار في العراق مسبباً في ذات الوقت انتكاسة في شهرة مدارسهم . ويقال انه منذ منتصف النصف الثاني من القرن العشرين تبوأ خريجون عديدون من مدارس قم مراكز مرموقة في المؤسسة الدينية الشيعية دون ان يدرسوا في النجف أي فترة من الزمن مثلما كانت الحالة في السابق[٦١] . وازداد عدد الطلاب في قم ، الذي ربما كان زهاء الف طالب في حوالي عام ١٩٣٧ عندما توفي الحائري ، الى أكثر من ٥٠٠٠ طالب في زمن بروجردي[٦٢] . وتكتسب هذه الزيادة أهمية مضافة لدى مقارنتها مع الهبوط الحاد في عدد طلاب النجف من ٨٠٠٠ طالب في أوائل القرن العشرين الى ١٩٥٤ طالباً في عام ١٩٥٧ . وتناقص عدد الطلاب في النجف أكثر في ظل البعث وخاصة بعد الثورة الاسلامية الايرانية في ١٩٧٨-١٩٧٩ . ولم تتعرض مدارس المدينة الى ضغوط شديدة من الحكومة العراقية فحسب بل ودخلت في منافسة متزايدة مع مدارس قم . ويمكن التعرف على مابلغته المنافسة بين النجف وقم من حدة في الثمانيات من التقارير التي تزعم ان نجل المجتهد النجفي الأكبر سابقاً محسن الحكيم رفض دعوة من روح الله الخميني لنقل حوزة النجف العلمية الشيعية الى قم[٦٣] . ويقال ان اجمالي عدد الطلبة والمجتهدين والكوادر الدينية في النجف

انخفض بحلول عام ١٩٨٥ الى أقل من ١٥٠ . وأدت التهجيرات ونزوح العلماء والطلاب من النجف الى قم متزامنة مع المنافسة الشديدة بين المدينتين ، الى رفع مكانة قم الأكاديمية على حساب النجف[٦٤] .

وبخلاف مدارس النجف التي لم يكن لها تاثير في نظام التعليم الرسمي السني فان مدارس قم ومشهد أثرت في الحياة التربوية الايرانية . والحق انه حتى جذور أسلوب التعليم العلماني الايراني الذي يعتمد على الذاكرة ويتمحور حول النص ، تكمن في نظام المدرسة الدينية الايرانية[٦٥] . وكان هناك أيضاً فارق كبير في تأثير المدرسة على الحياة الدينية في البلدين . فبخلاف المجتهدين في ايران الذين كانت سلطتهم واحترامهم ينبثقان من العامة ، فان غالبية نظرائهم في المراكز الدينية الشيعية في العراق فقدوا موقعهم ونفوذهم بين جمهرة الشيعة العراقيين . وأثبت وعاظ وخطباء قم كونهم أشد فاعلية في تعبئة الشيعة للعمل السياسي في بلادهم من نظرائهم النجفيين . وكان نصيب الفرد الواحد من الوعاظ والخطباء في العراق أقل بكثير منه في ايران[٦٦] . وكان هذا في جزء منه نتيجة العدد الصغير من الطلبة الشيعة العراقيين (وعمرهم المتقدم نسبياً) الذين تعلموا في المدارس . كما انه يعكس انخفاض عدد الوعاظ العراقيين الذين تخرجوا من مدارس النجف في ظل الحكم الملكي ولم يتمكنوا من مواجهة عدد السكان الشيعة المتنامي في مدن العراق وأريافه .

فضلاً عن ذلك فإنه كان هناك اختلاف اساسي في الموقف من ممارسة الوعظ في النجف وكربلاء بالمقارنة مع قم ومشهد في ايران . ففي المدينتين العراقيتين كان المجتهدون الكبار والمعلمون في المدارس يبتعدون عن الوعظ الذي اعتبروه نشاطاً ينتقص من مكانة المجتهد العلمية . وكان المجتهدون الايرانيون ، على الضد من نظرائهم العراقيين المنعزلين ، واعين جداً للحاجة الى اعداد وعاظ معتبرين هذه المهنة فناً بحد ذاته . بل يقال ان مجتهدين كباراً في قم ومشهد وكذلك طلاباً من كل

المراحل الدراسية ، كانوا يمارسون الوعظ بنشاط ليصلوا عن هذا الطريق الى الجماهير الايرانية ويعززوا صلاتهم بالعامة . وعلى النقيض من ذلك فَقَدَ الاسلام الشيعي في العراق الكثير من امكانية تأثيره في شيعة العراق ومن قوته ازاء الدولة بسبب موقف المجتهدين في العراق من الوعظ وعجز مدارس النجف عن انجاب جيل جديد من الوعاظ العراقيين(٦٧) .

ويبدو ان قم اكتسبت بالتدريج أفضلية على النجف في مضمار المطبوعات كذلك . فلقد كانت أهمية مركز العلم الشيعي تعتمد على قدرته على اصدار عدد كبير من المطبوعات الدينية التي ساهمت في نشر الاسلام الشيعي على الصعيد العالمي . وشهدت النجف في الخمسينات انخفاض حجم المطبوعات ، الأمر الذي لربما كان الحصيلة النهائية لتناقص الموارد المالية والركود الفكري والقيود الحكومية وانتشار الشيوعية التي تنافست مع الدين على كسب الجماهير الشيعية في العراق خلال تلك السنوات . ولم تستخدم النجف أساليب حديثة في البث وفي التوزيع والنشر وتردت نوعية مطبوعاتها ولم تولِ اهتماماً كافياً بأهمية ارسال الوفود الى الخارج . ان النجف ، باختصار ، انكفأت الى الداخل وأصبحت منطوية على نفسها(٦٨) . ومن الجهة الأخرى أخذت قم تتمتع بسمعة متعاظمة خلال فترة بروجردي وبعده . وفتحت في المدينة مؤسسات ومطابع لاشاعة المذهب الشيعي ، وصدرت مجلات واجابات على الرسائل بلغات مختلفة . وتخطت قم نتيجة ذلك سمعة النجف على الصعيد العالمي(٦٩) .

كما ينبغي تدارس صعود قم في سياق حقبة الدولة القومية الحديثة التي أدت الى استقطاب العالم الشيعي استقطاباً متزايداً . وكانت الهويات الاثنية والمحلية ، بالطبع ، مكونات هامة في حياة الطلبة حتى قبل القرن العشرين . فالمدارس كانت تُفتَح وفق هذه المعايير على الأقل منذ عهد الشاه عباس الأول (توفي عام ١٦٢٩) . وهكذا يقال ان مؤسس مدرسة فاضل خان في مشهد ابقى حكماً ينص على رفض قبول الهنود طلاباً فيها

لأنهم «فارغون من الحقيقة» واستبعاد المازندرانيين لأنهم «مشاغبون» وعدم قبول العرب لأنهم «أنجاس»[٧٠] . كما كانت المدارس في النجف تُفتَح لفئات اثنية محددة ، ومن الواضح انها في حالة مدرسة الاراواني ، التي كانت مخصصة للطلبة الأتراك بالدرجة الرئيسية ، فُتِحت بسبب التوترات الاثنية . والحق انه قد بات من المألوف تماماً الحديث في النجف عن مدرسة القزوينيين او مدرسة الأتراك أو مدرسة الهنود[٧١] .

ومع قيام الدول العربية وايران الحديثة في القرن العشرين ارتفعت الحواجز بين العرب والايرانيين الشيعة أعلى من ذي قبل . وقد وضع تاسيس العراق ورسم حدود أوضح بين هذا البلد وايران ، حداً لوضع النجف وكربلاء السابق بوصفهما مدينتين حدوديتين . ونتيجة لذلك لم يعد بمقدور الطلبة والمجتهدين الايرانيين ان يهاجروا الى مدن العتبات المقدسة بحرية كما كان يفعل أسلافهم فيما مضى . واجتذبت قم الكثير من الايرانيين والاذربيجان الذين كانوا سابقاً يشكلون القسم الأعظم من طلبة النجف . ولكن الشيعة العرب استمروا في الذهاب الى النجف رغم انحسار شهرتها والظروف الاقتصادية الأفضل ، نسبياً ، التي كانت تتاح للطلبة الدارسين في قم . وبدأت اللغتان العربية والفارسية تلعبان دوراً أكبر في تكريس الاختلافات بين الشيعة العرب والايرانيين . ففي زمن بوروجردي وبعده كانت المؤلفات الشرعية الشيعية الأساسية باللغة العربية تترجم الى الفارسية وبذلك تقلّ حاجة الطلبة الايرانيين الى العودة الى الأصل العربي . ولاحظ المجتهد محسن الأمين (توفي عام ١٩٥٢) باسى انه في حين أن أكبر المجتهدين كانوا في الماضي فارسيين يتقنون العربية ويكتبون بغزارة بهذه اللغة فان هذه لم تعد هي الحالة في القرن العشرين عندما أخذ المجتهدون الايرانيون الكبار يلاقون صعوبات في التواصل باللغة العربية[٧٢] . والحق ان واحداً من الطلاب العرب القلائل الذين درسوا في قم خلال فترة بوروجردي شكا لأن العربية لم تكن تستخدم الا لقراءة النصوص

في الصف ومن انها لغة «ميتة» بين الطلبة الايرانيين . وتعين على العرب القلائل الذين كانوا يعيشون في قم ان يتبعوا عادات ثقافية - اجتماعية غريبة عليهم ، ولم يندمجوا على الوجه المطلوب بالمجتمع المحلي(٧٣) .

مدرسة شيعية عراقية جديدة

كان مستقبل مدارس النجف موضع نقاشات كثيرة بين الشيعة العراقيين والعرب الأخرين بعد اقامة الحكم الملكي . وكانت أهمية الجدل ، كما تجلى بالدرجة الرئيسية في مجلة «الهاتف» منذ منتصف الثلاثينات ، تتخطى حدود النظرة العميقة التي يوفرها الى المشاكل التي واجهت المدرسة . فهو يكشف عن وجود اتجاهات متعددة داخل المؤسسة الدينية الشيعية في العراق . ويعرفنا على نواة من المثقفين الشيعة العراقيين والعرب ، وأبرزهم جعفر الخليلي وحسين مروة ومحمد شرارة ومحمد حسن صوري وصفاء خلوصي ، الذين كان لديهم وعي واضح بالهدف . كما انه يسلط ضوءاً على القضايا الاجتماعية الأوسع التي كانت تهم الشيعة المتعلمين ، ويميط اللثام عن اتجاه التطور السياسي الذي سار فيه الشيعة العراقيون ابان الحكم الملكي . فضلاً عن ذلك فإن الحركة من أجل اصلاح مدارس النجف كانت تعكس تزايد ضغوط الدولة واشتداد فاعليتها على الاسلام الشيعي والمجتمع الشيعي في العراق خلال النصف الأول من القرن العشرين بالمقارنة مع ايران . فلقد كانت حركة الاصلاح مؤشراً على التحدي الكبير الذي طرحه التعليم الحديث وسياسات الدولة السنية بمواجهة المدرسة التقليدية في العراق ، وعلى شعور العلماء والمجتهدين بانهم أخذوا يفقدون الصلة بالأجيال الشابة من الشيعة العراقيين على نحو متسارع . وعلى النقيض من ذلك فان الحركة الكبيرة من أجل اصلاح المؤسسة الدينية والمدرسة في ايران لم تظهر الا في عام ١٩٦١ . ويمكن

النظر الى هذا التاريخ المتاخر نسبياً بوصفه مؤشراً على ان ضغوط الدولة على المؤسسة الدينية في ايران واعتراف المجتهدين بدرجة عزلتهم ، لم تكن قوية أو مثيرة للقلق بما فيه الكفاية لتوليد حركة اصلاحية ايرانية واسعة قبل النصف الثاني من القرن العشرين[٧٤] .

كان الشيعة يشيرون في أحيان كثيرة الى وجود صراع مرير بين فئتين متعارضتين داخل المجتمع النجفي . فلقد كان هناك من جهة المحدثون الراديكاليون الذين يسعون الى القطيعة التامة بين حياة الحاضر والماضي ، ومن الجهة الأخرى المحافظون الذين يصرون على ابقاء الحياة كما كانت في زمن أسلافهم . وكانت مشكلة المثقفين الشيعة وأعضاء المؤسسة الدينية الذين يريدون التحرك بتأنٍ وتكييف المجتمع الشيعي والاسلام والمدرسة بما ينسجم مع الواقع الجديد في العراق ، تتمثل في كيفية ايجاد طريق ثالث بين هذين الاتجاهين المتضادين[٧٥] . وفي الدوائر الدينية كان هناك بعض الأفراد الذين أقروا منذ عام ١٩٢٥ بضرورة اصلاح المدرسة مشيرين الى الاستقطاب المتزايد بين الدوائر الدينية والشيعة العلمانيين الشباب . وقيل ان الشخصيات البارزة في هذه الجماعة كانت محمد جواد الحجامي ومحمد حسين المظفر والسيد علي بحر العلوم . ولم يتمكن أعضاء هذه الجماعة بعددهم القليل جداً من التعبير عن رأيهم بحرية أمام الرأي العام . وبحلول عام ١٩٣٥ كان هناك ، كما قيل ، زهاء ٢٠٠ شخص يدعون الى اصلاح التربية الدينية ، ولكن هذا بقي غير كاف لاحداث تغيير في نظام المدرسة التقليدي لأن هؤلاء الأفراد كانوا يفتقرون الى برنامج عمل واضح ولأن الكثير من الأعضاء في اطار المدرسة كانوا محافظين للغاية حيث رفضوا اي تغيير كبير في المناهج وأساليب التدريس[٧٦] . ولم يكن هناك الا قلة من المجتهدين الذين أجروا بعض التغييرات في مؤسساتهم المنفردة ، وأبرزهم محمد حسين كاشف الغطاء ، ولكن هذا لم يتمكن من اعادة الحيوية والجاذبية اللتين فقدتهما المدرسة القديمة[٧٧] .

وبحلول منتصف الثلاثينات خلص الكثير من الشيعة العرب في العراق الى انه سيكون من غير الواقعي القيام بمحاولة لتغيير المدرسة القديمة . واذ ادركوا كذلك ان هذه المؤسسة عاجزة عن تقديم الحلول لمشاكلهم السياسية - الاجتماعية والدينية المحددة ، شرعوا في اتباع منهج أكثر تواضعاً . وانتقل محور الاهتمام لديهم من المدرسة القديمة الى تأسيس مدرسة دينية من طراز جديد تكون موجهة نحو تلبية حاجات المجتمع الشيعي العراقي . وأريد لهذه المدرسة ان تكون بديلاً عن المدرسة القديمة ونظام التعليم الرسمي على السواء . وأريد لها تنظيم مالي يختلف عن تنظيم المدرسة القديمة ، وان تجمع المناهج بين دراسة الدين ودراسة العلوم الحديثة . وان تُدفع للمعلمين مرتبات شهرية وان يلقى الطلاب معاملة حسنة من الأسرة التعليمية فضلاً عن تمتعهم بمخصصات مناسبة وان تكون هناك أيضاً امتحانات دورية لتقييم تقدم الطلبة . وان لا ينصب الاهتمام على الكمية وانما على نوعية الطلبة الخريجين . وكان الشيعة يأملون في ان تنجب المدرسة جيلاً جديداً من المجتهدين والوعاظ الذين تعكس مهاراتهم الحاجات المحددة للمجتمع الشيعي العراقي ، وان تكون للمجتهدين الجدد معرفة دينية واسعة وان يتقنوا اللغة العربية بشكل كامل وان يكونوا قادرين على تقديم الحلول لمشاكل العصر المعقدة ، بل كان يراد لمؤهلاتهم ان تعكس اعتماد نظرة جديدة الى مجال الاجتهاد(٧٨) .

وكان في تصور هؤلاء المثقفين الشيعة الذين دعوا الى مثل هذه المدرسة في النجف ، مؤسسة اسلامية يكون طابعها عربياً . وأشاروا الى الاصلاحات التي طبقها في الأزهر مصريون مثل محمد عبده وسعد زغلول مؤكدين ان المدرسة المصرية لم تفقد هويتها الاسلامية نتيجة لهذه الاصلاحات ، بل على العكس تمكنت من انتاج خريجين أفضل وارسال الوفود الى الخارج ومواجهة نشاط البعثات التبشيرية ونشر الاسلام في أماكن نائية تصل حتى الصين(٧٩) . وعبر الشيعة العراقيون باختيار الأزهر نموذجهم

للاصلاح الناجح ، عن توجههم القوي نحو العالم العربي وادراكهم بان المدرسة الدينية الشيعية في العراق سترتبط حتماً بالدولة على غرار الأزهر . كما يمكن اعتبار الدعوة الى مدرسة موجهة نحو تلبية الحاجات المحددة للشيعة العرب في العراق ، عملاً احتجاجياً من جانب الشيعة العراقيين على الهيمنة الفارسية على الحلقات الدراسية في النجف .

ولكن المثقفين الذين دعوا الى تأسيس مدرسة جديدة ، شعروا ان هذه المؤسسة لا يمكن ان يحالفها النجاح الا اذا نالت تأييد المجتهدين الكبار . فهم أنفسهم لا يستطيعون المساعدة الا بالسعي الى اشاعة أجواء ملائمة أكثر للاصلاحات في النجف عن طريق المقالات والمحاضرات العامة . وقُدم اقتراح بان تتولى هيئة من المجتهدين الكبار ادارة المدرسة الجديدة والفروع التابعة لها . وتساعد هذه الهيئة لجان مختلفة تشرف على تقدم الاصلاح وتدير مصادر الدخل وتشجع المطبوعات والدعاية الشيعية . وحث من دعوا الى اقامة هذه المؤسسة الجديدة . أكبر المجتهدين وهما أبو الحسن الأصفهاني ومحمد حسين كاشف الغطاء على قيادة حركة الاصلاح مؤكدين ان هذا التزام ديني - اجتماعي ووطني يقع على عاتق المجتهدين . وطرحوا الاصلاح المقترح على انه يهدف الى احياء شهرة المدرسة وتطوير نوعية المؤسسة الدينية واعادة تثبيت الاسلام بوصفه قوة منافسة بين الأديان الأخرى . وحذروا من اتساع الشقة بين المجتهدين والعامة ، وحثوا المجتهدين على الوعظ ونشر المقالات بأنفسهم للتعبير أمام الراي العام عن موافقتهم على حركة الاصلاح . وتمت صياغة الخيار الذي طرحوه على المجتهدين بلغة مماثلة للغة التي استخدمها عبده في مصر عندما حاول دفع علماء الأزهر الى تبني الاصلاح في المدرسة المصرية في أواخر القرن التاسع عشر : تقومون باصلاح حقيقي وشامل أو الموت لهذه المؤسسة[٨٠] .

وأُرسي أساس المدرسة الشيعية الجديدة التي أصبحت معروفة باسم «منتدى النشر» ، في عام ١٩٣٥ . وبموافقة وزارة الداخلية العراقية شكلت

جمعية دينية تحمل الاسم نفسه في النجف في ايار/مايو من نفس العام . وأصبحت الجمعية الهيئة الادارية للمنتدى . وكان أعضاؤها من الدوائر الدينية العربية في النجف . وكان مؤسس المدرسة المجتهد محمد رضا المظفر الذي كان من الشخصيات البارزة في الجمعية[٨١] . وبعد بداية مترددة أخذ المنتدى يعمل بصورة منتظمة ابتداء من عام ١٩٣٩ . وبحلول عام ١٩٥٨ كان لديه قسم مختص بالفقه ومدرسة ابتدائية تابعة له . افتتحت المدرسة الثانوية التابعة للمنتدى في عام ١٩٦١ . واعترفت وزارة المعارف العراقية بالمدارس الثلاث جميعاً . وفي منتصف الستينات كان في مدرسة المنتدى الابتدائية زهاء ٣٠٠ تلميذ وفي مدرسته الثانوية وقسمه المختص بالفقه ٢٥٠ و ٢٠٠ طالب على التوالي . وكان منهج قسم الفقه أبسط وأوضح من منهج المدرسة التقليدية . ولتحقيق ذلك وضع المظفر كتابين مدرسيين في المنطق ومبادئ الفقه استندا الى محاضراته في المنتدى . وكانت دراسات القسم تشتمل على الفقه الشيعي الأمامي والفقه المقارن ومبادئ الفقه وشرح القرآن وعلم الحديث والنحو العربي والاعراب ، والأدب العربي والتاريخ الاسلامي والتاريخ الحديث والفلسفة والمنطق وعلم التربية وأساليب التدريس وعلم النفس وعلم الاجتماع واللغة الانجليزية . وكانت مدة الدراسة أربع سنوات وكان الخريجون يمنحون شهادة بكالوريوس في الآداب باللغة العربية والدراسات الاسلامية ، تعادل الشهادات التي تمنحها معاهد التعليم العالي الأخرى في العراق[٨٢] .

وعلق الشيعة العراقيون آمالاً عريضة على المنتدى . واعتبر المثقفون تاسيسه الخطوة الأولى في احياء العلم والأدب العربي في النجف وخلق جيل جديد وواسع الاطلاع من الخبراء الدينيين الشيعة والاصلاح الاجتماعي للمجتمع الشيعي العراقي[٨٣] . كما توقع من كانوا في تلك الدوائر الدينية التي اصبحت وثيقة الارتباط بالمنتدى ، ان تضطلع المدرسة باعداد وعاظ فعالين وأحسن تعليماً . وهكذا كان دور المنتدى دوراً مزدوجاً . فلقد كان

يهدف ، من جهة ، الى تضييق الشقة بين التعليم العلماني الخاضع لسيطرة الدولة والمدرسة القديمة وربط تطور المجتمع الشيعي بالتيار الرئيسي الحديث لحياة العراق . وكان الغرض من المدرسة ، من الجهة الأخرى ، التقريب بين المكونات الدينية والعلمانية للمجتمع الشيعي العراقي .

وبدا ان الهدف الأول تحقق بقدر أكبر من النجاح وان كان الثمن وضع الكثير من التربية الدينية الشيعية العراقية تحت سيطرة الدولة . فان المنتدى تأسس بتفويض من وزارة الداخلية ومناهجه أعدت بموافقة من وزارة المعارف . ولعل الحكومة سمحت بموافقتها على المنتدى ، الى استحداثه ليكون في جانب منه بديلاً عن جامعة آل البيت في بغداد التي أغلقها نوري سعيد في عام ١٩٣٠ . وان أملاك الوقف الضئيلة للمنتدى وصعوباته في جمع موارد مالية كافية من الأفراد الشيعة العراقيين أجبرته على الاعتماد أيضاً على المنح المقدمة من وزارة التربية(٨٤) . وكانت الهيئة التدريسية تضم أساتذة يحملون شهادة الدكتوراه من معاهد التعليم العالي العراقية وكانوا يدرسون مواد علم النفس وعلم الاجتماع والأدب واللغة الانجليزية فضلاً عن وجود مجتهدين معترف بهم كانوا يدرسون العلوم الاسلامية . وكان تعيين كل المدرسين خاضعاً لموافقة وزارة التربية(٨٥) . واصبح بعض خريجي المنتدى مدرسين للغة العربية أو الأدب العربي أو الدين الاسلامي في نظام التعليم الثانوي الرسمي . وواصل البعض الآخر مثل السيد محمد بحر العلوم ، دراساتهم في العلوم الاسلامية ونالوا شهادة الماجستير من جامعة بغداد . وتابع آخرون دراسة الماجستير في جامعة القاهرة(٨٦) . وكانت أفكار المنتدى فيما يتعلق بالحداثة أفكاراً «تستحق الثناء من كل وجهة نظر» ، على حد قول نائب القنصل البريطاني الذي زار المدرسة في عام ١٩٤٢ . وكان اعتقاده ان المدرسة تستحق كل تشجيع واقترح الايحاء لزائر شيعي هندي ثري بأن هدية سخية منه للمنتدى ستكون موضع ترحيب من الحكومة البريطانية(٨٧) .

لقد كسبت الحكومة العراقية بموافقتها على تأسيس المنتدى

والسيطرة على شؤونه ، جيلاً جديداً من المدرسين الشيعة والموظفين الدينيين الموالين للدولة . وتمكنت من مواصلة تقويض موقع المدرسة القديمة بين الشيعة في العراق باستحداث المنتدى ليكون بديلاً عن تلك المؤسسة . وهكذا استطاعت الحكومة ، على سبيل المثال ، ان تعين موظفين دينيين شيعة من بين خريجي المنتدى فقط عازلة بذلك اعضاء وخريجي المدارس القديمة . ويمكن مقارنة الخطوة التي اتخذتها الحكومة العراقية في موافقتها على تأسيس المنتدى مقارنة مفيدة مع اقدام سعد زغلول على تأسيس مدرسة القضاء الشرعي الخاضعة لسيطرة الدولة في مصر في عام ١٩٠٧ . اذ قيل ان هذه المدرسة كانت أكثر الاجراءات التي اتخذها زغلول دراماتيكية حين كان وزير التربية بين عام ١٩٠٦ وعام ١٩١٠ بهدف اعداد القضاة تحت اشراف وزارته . وكانت ميزانية المدرسة تحت سيطرة زغلول ومنهجها خاضعاً لموافقة وزارة التربية . واعترض الأزهريون المحافظون بشدة على المدرسة الجديدة خشية ان تؤدي الى المزيد من تقليص فرص العمل لخريجي الأزهر الذين كانوا يتنافسون مع حملة الشهادات المدرسية الرسمية في مجال القضاء الشرعي ، وان تفضي في نهاية المطاف الى تصفية الأزهر نفسه[٨٨] . وفي حين ان المدرسة الجديدة في مصر الحقت فيما بعد بالأزهر (الذي أخضع نفسه الى رقابة حكومية أكبر ابتداء من عام ١٩٥٢ ، تمارسها عليه وزارة لشؤون الأزهر) فان المنتدى بقي حتى هذا اليوم منفصلاً عن المدرسة الشيعية القديمة في العراق وظل تحت سيطرة الحكومة منذ نشوئه .

لم يصبح المنتدى حلقة وصل تربط بين القطاع الديني والقطاع العلماني من المجتمع الشيعي العراقي . وأثارت محاولة المظفر في عام ١٩٤٣ لفتح قسم مختص بالوعظ والارشاد معارضة شديدة في النجف ، وخاصة بين الكثير من الوعاظ التقليديين الذين ظلوا ، على مايبدو ، يسيطرون على بعض المنابر[٨٩] . ورغم نجاح المدرسة مع ذلك في اعداد بعض الوعاظ فان عددهم الصغير لم يكن كافياً لتحسين النسبة بين الوعاظ

والعامة في العراق[٩٠] . وأصدرت المدرسة مجلتين هما «البذرة» و«النجف» ولكنهما على ما يبدو لم تكونا من المجلات واسعة الانتشار[٩١] . ولاقت هذه المؤسسة صعوبات في الحصول على موارد مالية كافية من المتبرعين الشيعة العراقيين . وتعزز احجام الشيعة العراقيين عموماً عن ضخ الأموال لدعم الدين في بلدهم ، بحقيقة ان الكثير من أعضاء المؤسسة الدينية الشيعية في النجف لم يعترفوا بالمنتدى مدرسة حقيقية وكانوا ينصحون الشيعة الأتقياء بعدم التبرع بالمال للمدرسة . وعلى اثر ذلك اضطر المجتهد الأكبر أبو الحسن الأصفهاني الى اصدار فتوى في عام ١٩٤٢ ليوضح ان المنتدى مدرسة دينية وان دعمها جائز[٩٢] .

وكان المنتدى مدرسة دينية شيعية عراقية أصيلة حيث كان التركيب الاثني العربي لمدرسيها وطلبتها يعكس التركيب الاثني العربي لمجتمعهم . ففي دولة رفعت لواء «الجامعة العربية» عالياً لم تكن هناك أي فرصة للعمل في اطار الدولة الا لمدرسة دينية شيعية ذات طابع عربي . والحق ان أهمية المدرسة كانت تكمن في انها وفرت صلة مؤسسية بين المذهب الشيعي والدولة السنية في العراق . وأنجب المنتدى مسؤولين رسميين فضلاً عن بعض الأعضاء من فصائل المعارضة الشيعية العراقية ، وخاصة (حزب) الدعوة الذي اشتد عوده في أواخر الستينات والسبعينات[٩٣] . ولم يختلف المنتدى في هذه الناحية اختلافاً كبيراً عن الأزهر الذي خرج منه موظفون رسميون وأعضاء في فصائل المعارضة الاسلامية المصرية . ولم تكن لدى المجتهدين الذين ارتبطوا بالمنتدى ، وخريجيه ، فرصة للاعتراف بهم مجتهدين حقيقيين داخل المؤسسة الدينية الشيعية العامة . ويبدو ان مستوى تدريس الفقه في المنتدى لم يكن متقدماً بما فيه الكفاية ؛ ولم تكن أساليب التدريس فيه تشتمل على اجراء مجادلات شاملة بين مجتهدي المستقبل لتقييم علمهم وبناء سمعتهم ، كما كانت الحالة في المدرسة التقليدية . واعتبر المنتدى في الوقت نفسه

شديد الارتباط بالدولة . فحتى المظفر الذي كان نفسه مجتهداً مؤهلاً وقت تأسيس المنتدى ، قيل بانه فقد فرصة التنافس على القيادة الدينية بسبب أساليبه في التدريس وارتباطه الوثيق بهذه المؤسسة(٩٤) .

لقد تأسس المنتدى بثمن باهظ ولكنه ثمن كان الشيعة العراقيون مستعدون لدفعه من أجل اعطاء مجتمعهم فرصة أفضل للاندماج بدولة العراق الحديثة .

هوامش الفصل التاسع

1- Encyclopaedia of Islam. 2d ed s.v. "Madrasa"; George Makdisi, The Rise of Colleges (Edinburgh, 1981), 31-32; idem, "Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad," BSOAS 24 (1961): 14-16, 37-40, 49; idem, "Madrasa and University in the Middle Ages," SI 32 (1970): 259; A. L. Tibawi, "Origin and Character of Al-madrasa," BSOAS 25 (1962): 227, 236.

2- A. S. Tritton, Materials on Muslim Education in the Middle Ages (London, 1957), 103; محمد أمين ، الوقف والحياة الاجتماعية في مصر ، ٩٦٣-١٥١٧ (القاهرة ، ١٩٧٠) ، ٢٢٣-٢٣٤ ; John Pedersen, "Some Aspects of the History of the Madrasa," IC 3 (1929): 530-32, 535; A. L. Tibawi, "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate," IC 28 (1954): 429, 435-37; idem, "Origin and Character," 235; Makdisi, "Muslim Institutions," 7-8; Gary Leiser, "Notes on the Madrasa in Medieval Islamic Society," MW 76 (1986): 18; H. Laoust, "Les Agitations Religieuses à Baghdad aux IV et V Siecles de l'Hegire," in, Islamic Civilisation, 950-1150, ed. D.S. Richard (Oxford, 1973), 178-79.

٣- جعفر الخليلي ، موسوعة العتبات المقدسة ، قسم النجف ، ١٠ أجزاء (بغداد وبيروت ، ١٩٦٥-١٩٧٠) ، ٢,٢ : ٢٨-٣٥ ; Hasan al-amin, "an-Najaf," ISE 4 (1973): 82; ناجي وداعة ، لمحات من تاريخ النجف الأشرف (النجف ، ١٩٧٣) ، ٢٤٣ .

4- Roy Mottahedeh, The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran (New York, 1985), 91-92.

٥- الخليلي ، موسوعة ، ٢,٢ : ٥٢-٥٣ ، ٧٢-٧٤ ; عبد الهادي الفضلي ، دليل النجف الأشرف (النجف ، ١٩٦٥/١٩٦٦) ، ٤٠-٤٣ ; نور الدين الشاهرودي ، تاريخ الحركة العلمية في كربلاء (بيروت ، ١٩٩٠) ، ١٢٨-١٣٤ ; Hasan al-Amin, "an-Najaf," 84.

٦- محمد حسن النجفي ، جواهر الكلام في شرح شرائع الاسلام ، الطبعة السادسة ، ٤٢ جزءاً (النجف ، ١٩٥٨) ، ١ : ٨-٩ ; الخليلي ، موسوعة ، ٢,٢ : ٧٨-٨٢ ; الفضلي ، دليل النجف ، ٤٨ ; Meir Litvak, "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Political Analysis" (Ph.D. diss., Harvard, 1991), 85-86, 135, 209-10, 273.

٧- محمد مهدي كبه ، مذكراتي في صميم الأحداث ، ١٩١٧-١٩٥٨ (بيروت ، ١٩٦٥) ، ٩-١٥ ; محسن الأمين ، رحلات السيد محسن الأمين في لبنان والعراق وايران ومصر والحجاز ، الطبعة الثانية (بيروت ، ١٩٨٥) ، ١٢٦ ; يونس ابراهيم السامرائي ، تاريخ مدينة سامراء ، ٣ أجزاء (بغداد ١٩٦٨-١٩٧١) ، ٢ : ١٧٤ .

٨- النجفي ، جواهر الكلام ، ١ : ٩-١٢ ؛ عباس علي ، الامام شرف الدين : حزمة ضوء على طريق الفكر الامامي ، (النجف ، ١٩٦٨) ، ٩٩ ؛ يوسف كركوش الحلي ، تاريخ الحلة ، جزءآن (النجف ، ١٩٦٥) ، ٢ : ١٣٤ .

٩- علي الوردي ، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث ، ٦ أجزاء (بغداد ، ١٩٦٩-١٩٧٨) ، ٣ : ٧٩ ؛ حاجي پيرزاده ، سفرنامه ، حاجي پيرزاده ، تحقيق ، حافظ فرمان - فرمايان ، جزءآن (طهران ، ١٩٦٣) ، ١ : ٣٢٣ ؛ محمد الهاشمي البغدادي ، «ليس الأزهر أكبر جامعة اسلامية» ، المقتطف ٥٣ (١٩١٨) : ٥٩٧ ؛ Great Britain, Administration Reports for 1918, Najaf, CO 696/1.

10- Administration Reports for 1918, Najaf, CO 696/1; الخليلي ، موسوعة ، ٢ ، ٢ : ١٣٥-١٣٦ ؛ ابراهيم الموسوي الزنجاني ، عقائد الامامية الاثنى عشرية ، الطبعة الثانية ، ٣ أجزاء (بيروت ، ١٩٧٣-١٩٧٧) ، ٣ : ٢٤٥ .

١١- انظر قائمة المدارس والمؤسسين ومصادر الدخل في : الخليلي ، موسوعة ، ٢ ، ٢ : ١٣٢-١٦٩ . انظر أيضاً : الفضلي ، دليل النجف ، ٧٥ .

١٢- الخليلي ، موسوعة ، ٢ ، ٢ : ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٥٠-١٥٥ ؛ أراز محمد سارلي ، تركستان دار تاريخ (طهران ، ١٩٨٥/١٩٨٦) ، ٥٨ ، ٨٠-٨٤ ؛ Hélène Carrére d'Encausse, Réforme et Révolution chez les Musulmans de l'Empire Russe, Bukhara 1867-1924 (Paris, 1966), 52-53.

١٣- حول الاسلام السني عموماً انظر : Makdisi, "Muslim

Institutions," 16; Tibawi, "Origin and Character," 232.

١٤- محمد مهدي الأصفي، مدرسة النجف وتطور الحركة الاصلاحية فيها (النجف، ١٩٦٤)، ١٤-١٧؛ الفضلي، دليل النجف، ٧٥.

١٥- الأصفي، مدرسة النجف، ١٦، ٥٣-٥٤؛ غفل من الاسم، الامام السيد أبو الحسن (النجف، ١٩٤٦/١٩٤٧)، ٦٣؛ جعفر المحبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ٣ أجزاء (النجف، ١٩٥٥-١٩٥٨)، ١، ٣٨٠-٣٨٢؛ Abbas Amant, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism," in, Authority and Political Culture in Shi'ism, ed. Said Amir Arjomand (Albany, N.Y., 1988), 103, 106-7, 116-17.

١٦- الخليلي، موسوعة، ٢، ٢؛ ١٢٨.

17- Jonathan Berkey, The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo (Princeton, N.J., 1992), 12.

١٨- الخليلي، موسوعة، ٢، ٢؛ ٩١؛ الأصفي، مدرسة النجف، ١١-١٢، ١٨-٢٦.

19- Litvak, "Shi'i Ulama," 54, 70-74; الخليلي، موسوعة، ٢، ٢؛ ١٠٧-١١٠؛ الفضلي، دليل النجف، ٧٠؛ Hasan al-Amin, "an-Najaf,"

الأصفي ، مدرسة النجف ، ٢٥ . ;86

٢٠- الخليلي ، موسوعة ، ٢ ، ٢ : ٩١-٩٢ ، ١٠٠ ؛ المحبوبة ، ماضي النجف ، ١ ، ٣٧٩-٣٨٠ ؛ الفضلي ، دليل النجف ، ٥٣-٦٩ ؛ الأصفي ، مدرسة النجف ، ٧-١٣ ؛ Hasan al-Amin, "al-Najaf," 84-86.

٢١- الأصفي ، مدرسة النجف ، ٢٦-٣٩ ، ٥٨ .

٢٢- جعفر الخليلي ، هكذا عرفتهم ، جزءان (بغداد ، ١٩٦٣-١٩٦٨) ، ١ ، ٣١٢-٣١٨ ، ٣٦٩-٣٧٠ . يمكن الاطلاع على قائمة تفصيلية بمجالس العوائل النجفية المختلفة في : حيدر المرجاني ، النجف الأشرف قديماً وحديثاً (بغداد ، ١٩٨٦) ، ١٠١-١٨١ .

٢٣- الأصفي ، مدرسة النجف ، ٧٩ .

24- Ramsay to Cecil, Baghdad, 18 March 1907, FO 195/2242/169; Political Diary for the Week Ending 5 October 1907, FO 195/2243/867-111; Political Diary for the Week Ending 14 September 1908, FO 195/2275/830-94; Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, 2d ed. (Princeton, N.J., 1983), 90.

25- Political Diary for the Week Ending 2 June 1908; FO

195/2274/484-50; Selim Deringil, "The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda," WI 30 (1990): 56.

26- Political Diary for the Week Ending 7 January 1908, FO 195/2274/30-3; حول وضع الطلاب الصعب في ١٩٠٨-١٩٠٩ انظر أيضاً : أقا نجفي قوچاني ، سياحت شرق يازندكينامه وسفرنامه، أقا نجفي قوچاني (مشهد ، ١٩٧٢) وخاصة ٢٩٦ و٣١٤-٣١٦ .

27- From British Vice-Consul to British Consul General, Karbala, 27 March 1908, FO 195/2274/226-31.

٢٨- المصدر السابق . انظر أيضاً : Political Diary for the Week Ending 22 June 1908, FO 195/2274/340-60; Political Diary for the Week Ending 30 August 1909, FO 195/2309/929-106.

29- Summary of Events in Turkish Iraq for the Month of November 1910, FO 195/2341/1085-67.

30- Review of the Civil Administration of the Occupied Territories of Iraq, 1914-1918, FO 371/4148/34799.

31- Summaries of Events in Turkish Iraq for the Months of June and December 1910, January, March, and June 1911, FO 195/2339/562-28; FO 195/2367/33-1; FO 195/2367/T-2; FO

195/2368/312-21; FO 195/2368/575-26; Lorimer to Lowther, Baghdad, 1 April 1911, FO 195/2368/283-18; Yate to Gray, 7 May 1915, FO 371/2430; «ليس الأزهر أكبر جامعة اسلامية»، ٥٩٧.

٣٢- الوردي، لمحات، ٦ : ١٢٢، ١٢٤-١٢٥؛ لنفس المؤلف، وعاظ السلاطين (بغداد، ١٩٥٤)، ٣٩٨-٣٩٩؛ محمد الكاظمي القزويني، الاسلام وواقع المسلم المعاصر (النجف، ١٩٦١/١٩٦٢)، ٢٨-٣٠؛ Abbas Kelidar, "The Shi'i Imami Community and Politics in the Arab East," MES 19 (1983): 12.

٣٣- انظر على سبيل المثال، «الاسلام والعلم»، المرشد ٢ (١٩٢٧) : ٢٨٩-٢٩٢؛ «بم تصلح حالتنا الاجتماعية؟» المرشد ٢ (١٩٢٧)؛ ٢٣٤-٢٣٥، ٣١٣، ٣٥٢؛ «العلم والدين»، المرشد ٣ (١٩٢٨) : ٩٢؛ «الشعب والعلم»، المرشد ٣ (١٩٢٨) : ٩٩؛ «العلم والجهل»، المرشد ٣ (١٩٢٨) : ١٤٣؛ «بين العلم والدين»، المرشد ٣، (١٩٢٨) : ٢٢١-٢٢٤، ٢٦٩-٢٧٤.

٣٤- عبد الصاحب الموسوي، حركة الشعر في النجف الأشرف وتطوره خلال القرن الرابع عشر الهجري : دراسة نقدية (بيروت، ١٩٨٨)، ١٣٤-١٣٦.

٣٥- حول جامعة آل البيت انظر : ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ١٩٢١-١٩٤١، جزءان (بيروت، ١٩٦٧-١٩٦٨) ١ : ٤١٩-٤٢٠، ٤٣١؛ حسين الدجيلي، التعليم العالي في العراق (بغداد، ١٩٦٣)، ١٠، ١٢، ١٩-٢١، ٣٩-٤٠، ٤٥-٤٦، ٤٩، ٥٧؛ عبد الحميد الرشودي وخالد محمد اسماعيل، قاما

بتحقيق ، مقالات فهمي المدرس (بغداد ، ١٩٧٠) ، ١٩ ، ٣١٦ ؛ يوسف عز الدين ، فهمي المدرس : من رواد الفكر العربي الحديث (بغداد ، ١٩٧٠) ، ١٦٨-١٦٩ ، ١٧٨ ، ٢١٠ .

٣٦- الوردي ، لمحات ، ٥ ، ٢ : ٧٨ .

٣٧- جعفر الخليلي ، «الاصلاح الديني : كيف يجب أن تنفق الأموال» ، الهاتف ٥٧ (١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٦) : ٣ ؛ علي الزين ، «بوادر الاصلاح في جامعة النجف ونهضة كاشف الغطاء» ، العرفان ٢٩ (١٩٣٩) : ١٨٠ ، ١٨٣ . انظر أيضاً لنفس المؤلف ، «أوضاع المدارس الدينية في النجف» ، العرفان ٥٨ (١٩٧٠) : ٣١١-٣١٢ .

٣٨- الأصفي ، مدرسة النجف ، ١٦-١٧ .

٣٩- عبد الرزاق الحسني ، تاريخ الوزارات العراقية ، الطبعة الثانية والطبعة الثالثة ، ١٠ أجزاء (صيدا ، ١٩٥٣-١٩٦٥) ، ٣ : ٢٩١ .

40- Iraq Police, Abstract of Intelligence no. 49, 3 December 1927, NAI, file 7/15/3.

٤١- محمد الحسين كاشف الغطاء ، محاورات الامام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمد الحسين مع السفيرين البريطاني والاميركي في بغداد ، الطبعة الرابعة

(النجف، ١٩٥٤)، ١٥-١٦؛ cf. Troutbeck to Eden, Baghdad, 16 October 1953, FO 371/104666/1016-57.

٤٢- المحبوبة، ماضي النجف، ١: ١٢٥-١٤٦؛ Fadil Jamali, "The Theological Colleges of Najaf," MW 50 (1960): 15.

43- Edmonds to Cornwallis, Baghdad, 20 January 1945, FO 624/72/323.

44- Jamali, "The Theological Colleges," 22; الخليلي، «الاصلاح الديني: كيف يجب أن تنفق الأموال»، ٣؛ محمد حسن الصوري، «حياة الطالب في النجف»، العرفان ٢٥ (١٩٣٦): ٢٣٥؛ عبد الصاحب الدجيلي، «طلاب الدراسة الدينية» (ثانياً)، الهاتف (٥ شباط/فبراير ١٩٣٧): ٦.

٤٥- أديب الملك، سفرنامه أديب الملك بعتبات (دليل الزائرين)، ١٢٧٣ هـ.ق. (طهران، ١٩٨٥)، ١٥٨.

٤٦- الخليلي، موسوعة، ٢،٢: ١٤١، ١٥٠، ١٥٧.

٤٧- سلمان الصفواني، «مشكلة أن وقت علاجها»، الاعتدال ٤ (١٩٣٦): ٢٢-٢٤؛ الزين، «أوضاع المدارس»، ٣١٧.

٤٨- س . ن . ، «نظرة في المدارس الدينية» ، العرفان (١٩٠٩) : ٥٨٨ ، ٥٩٠ ؛ الصوري ، «حياة الطالب» ، ٢٣٦-٢٣٧ ؛ عبد الصاحب الدجيلي ، «طلاب الدراسة الدينية» (أولاً) ، الهاتف ٦١ (٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٦-٧ ؛ عبد الزهرة الصغير ، «لماذا دخلتُ مدرسة منتدى النشر» ، الهاتف ١٦٢ (٧ نيسان/ابريل ١٩٣٩) : ١٤ ؛ محمد علي ناصر ، « الدراسة الدينية في النجف الأشرف» ، العرفان ٣٨ (١٩٥١) : ٩٨٢-٩٨٥ ؛ الزين «أوضاع المدارس» ، ٣٠٨ .

٤٩- حسين مروة ، «صرخة جريئة حول الاصلاح الديني» ، الهاتف ٥٨ (٨ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٦ ؛ محمد علي البلاغي ، «الدراسة في النجف» ، الاعتدال ٥ (١٩٤٦) : ٣٢٣-٣٢٤ .

٥٠- سعيد اسماعيل علي ، الأزهر على مسرح السياسة المصرية : دراسة في تطور العلاقة بين التربية والسياسة» (القاهرة ، ١٩٧٤) ، ١٦٣-١٦٤ ؛ P.J. Vatikiotis, The History of Egypt, 3d ed. (London, 1985), 300.

٥١- زيد ، «بادرة الاصلاح الديني فماذا وراؤها ؟» ، الهاتف ٦١ (٢٩ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٤ ؛ الصفواني ، «مشكلة» ، ٢٢ ؛ محسن الأمين ، رحلات ، ١٠٦ .

٥٢- غفل من الاسم ، الحركة الاسلامية في العراق (بيروت ١٩٨٥) ، ٤٦ ؛ عبد المهدي مطر ، «ماهو الاصلاح ومن هو المصلح» ، الهاتف ٤٢٦ (١٦ أب/اغسطس ١٩٤٦) : ١ ؛ عبد الكريم ثابت ، «خاطرة في الاصلاح» ، الهاتف ٤٥٦ (١٦ أيار/مايو ١٩٤٧) : ٣ .

٥٣- علي الشرقي ، «الحالة العلمية والحركة الفكرية في النجف» ، لغة العرب ٤ (١٩٢٦) : ٣٢٧ ؛ جعفر المحبوبة ، «سير العلم في النجف» ، العرفان ٢١ (١٩٣١) : ٥٠٠ ؛ ولنفس المؤلف ، ماضي النجف ، ١ : ٣٨٠-٣٨١ .

٥٤- عراقي ، «كتب القراءة وطريقة التدريس عند الشيعة في العراق» ، لغة العرب ٢ (١٩١٣) : ٤٤٢ ؛ الخليلي ، موسوعة ، ٢ ، ٢ : ١٠٠ ؛ الدجيلي «طلاب الدراسة الدينية» (أولاً) ، ٦ ؛ حسن الأمين ، السيد محسن الأمين : سيرته بقلمه وأقلام آخرين (صيدا ، ١٩٥٧) ، ٥١ .

٥٥- الشرقي ، «الحالة العلمية» ، ٣٢٦-٣٢٧ ، ٢٣١-٢٣٢ .

٥٦- جعفر الخليلي ، «ركود الأدب في النجف» ، الهاتف ٣٨٤ (١٣ تموز/يوليو ١٩٤٥) : ١-٢ و٣٨٥ (٢٧ تموز/يوليو ١٩٤٥) : ١ ؛ ناصر ، «الدراسة الدينية» ، ٩٨٣ ؛الزين ، «أوضاع المدارس» ، ٣١٥ ؛ محمد حسين فضل الله ، «حديث عن مشكلة الأدب النجفي : من محاضرات المجمع الثقافي لمنتدى النشر في النجف الأشرف» ، العرفان ٤٣ (١٩٥٦) : ٨٢٤-٨٢٦ ؛ محمد جواد مُغنيه ، من ذا وذاك (بيروت ، ١٩٧٩) ، ١٢٨-١٢٩ . انظر أيضاً : Jaroslav Stetkevych, The Modern Arabic Literary Language: Lexical and Stylistic Developments (Chicago, 1970), 13n.

57- Report to Special Officer 1, 24 January 1924, Air 23/453.

58- Abdul-Hadi Hairi, Shi'ism and Constitutionalism in Iran (Leiden, 1977), 135; Shahrough Akhavi, Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period (Albany, N.Y., 1980), 27-28.

59- Intelligence Report no. 24, 15 December 1923, FO 371/10097/291.

٦٠- الخليلي، موسوعة، ٢، ٢: ١٥١، ١٥٥-١٥٧، ١٥٩؛ Jamali, "The Theological Colleges," 17؛ «ألف طن حنطة الى النجف وكربلاء»، الهاتف ٤٧٩ (٢ كانون الثاني/يناير ١٩٤٨): ٨؛ الشاهرودي، تاريخ، ٢٠١-٢٠٣.

٦١- أحمد الكاتب، تجربة الثورة الاسلامية في العراق (طهران، ١٩٨١)، ١٧٢؛ صالح الشهرستاني، «جامعة قم والسيد البورجردي»، العرفان ٥٦ (١٩٦٨): ٧٥٥-٧٥٦.

62- Mottahedeh, The Mantle of the Prophet, 236.

63- Christine Helms, Iraq: Eastern Flank of the Arab World (Washington, D.C., 1984), 161.

٦٤- فاضل البراك، المدارس اليهودية والايرانية في العراق: دراسة مقارنة (بغداد، ١٩٨٤) وخاصة ١٠٦-١٠٧؛ غفل من الاسم، الحركة الاسلامية، ١٣٣؛ Akhavi, Religion, 131-32; Michael Fischer, Iran: From Religious Dispute to Revolution (Cambridge, Mass., 1980), 78.

65- Mottahedeh, The Mantle of the Prophet, 237.

66- Hanna Batatu, "Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyyah and al-Mujahidin," in, Shi'ism and Social Protest, ed. Juan Cole and Nikki Keddie (New Haven, 1986), 193.

٦٧- الكاتب ، تجربة الثورة ، ١٧٣ ؛ غفل من الاسم ، الحركة الاسلامية ، ١٩٦-١٩٧ ؛ اللجنة الثقافية لمدرسة الامام أمير المؤمنين العلمية ، القضية العراقية من خلال موقف الامام الشيرازي (مشهد ، ١٩٨١) ، ٣٥ ؛ محمد مهدي الأصفي ، من حديث الدعوة والدعاة ، الطبعة الثانية (النجف ، ١٩٦٦) ، ٥-٨ ، ١٧ .

٦٨- الأصفي ، مدرسة النجف ، ٥٤ ، ١١٠ ؛ مغنية ، من ذا وذاك ، ١٢٨-١٢٩ .

٦٩- حول المطبوعات والترجمات في قم خلال فترة البوروجردي وبعدها انظر ؛ الشهرستاني ، «جامعة قم» ، ٧٤٥-٧٤٧ ؛ Fischer, Iran, 84, 91- 92.

70- James Fraser, Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822 (London, 1840), 457.

٧١- الخليلي ، موسوعة ، ٢،٢ : ١٤١ ؛ الشرقي ، «الحالة العلمية» ، ٣٢٩ .

٧٢- محسن الأمين ، معادن الجواهر ونزهة الخواطر ، جزءان (بيروت ، ١٩٨١) ، ١ : ٤٢ .

٧٣- عيسى عبد الحميد الخاقاني ، «المجمع العربي في قم» ، العرفان ٥٠ (١٩٦٢) : ٦٦٠ ، ٦٦٣ ، ٦٧٤ .

٧٤- حول حركة الاصلاح في ايران التي كان مرتضى مطهري شخصية محركة فيها انظر : Ann Lambton, "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution," SI 20 (1964), esp. 118-19, 131-34; Fischer, Iran, 85; Akhavi, Religion, 119.

٧٥- انظر على سبيل المثال ، محمد شرارة ، «القديم والحديث» ، الهاتف ٣٢ (٢٢ أيار/مايو ١٩٣٦) : ١-٢ و٣٣ (٢٩ أيار/مايو ١٩٣٦) : ١-٢ ؛ الأصفي ، مدرسة النجف ، ١٢٥ .

٧٦- الأصفي ، مدرسة النجف ، ١١٢-١١٦ .

٧٧- حول التغييرات التي أجراها كاشف الغطاء في مدرسته في أواخر الثلاثينات انظر : الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ١ : ٢٤٥ ؛ محمد شرارة ، «ضوء جديد يرف شعاعه في جو المدرسة الدينية» ، الهاتف ١٤٠ (٣٠ أيلول/سبتمبر ١٩٣٨) : ٣-٥ ؛ عبد الحميد الصغير ، «نظام التدريس الديني الحديث» ، الهاتف ١٥٦

(٢٤ شباط/فبراير ١٩٣٩) : ١١-١٢ ؛ لنفس الكاتب ، «مؤسسة كاشف الغطاء وأثرها في النهضة العلمية» ، الهاتف ١٧٣ (٣٠ حزيران/يونيو ١٩٣٩) : ٢٢ .

٧٨- الأصفي ، مدرسة النجف ، ١١٦-١١٩ ؛ «الكلمة القيمة التي ألقاها معالي العلامة هبة الدين في منتدى النشر» ، الهاتف ٥٨ (٨ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٤-٥ ؛ جعفر الخليلي ، «الاصلاح الديني وواجب الهيئة العلمية» ، الهاتف ٥٨ (٨ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٣ ؛ محمد جمال الهاشمي ، «الاصلاح الديني وموقف العلماء ومنتدى النشر منه» ، الهاتف ٦٠ (٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٨ ؛ حسين مروة ، «الاجتهاد حقل خصيب منتج يقضي عليه الوضع الديني الحاضر» ، الهاتف ٥٩ (١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٥ ؛ لنفس الكاتب ، «ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير» ، الهاتف ٦٠ (٢٢ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٥ ؛ لنفس الكاتب ، «ظاهرة روحية : ماهو الاصلاح الذي ندعو اليه» ، الهاتف ٦٥ (٥ أذار/مارس ١٩٣٧) : ٣ ؛ «الخصب الذي هو غاية القحط» ، الهاتف ٧٦ (٤ حزيران/يونيو ١٩٣٧) : ٤ ؛ عبد الزهرة الصغير ، «لماذا دخلتُ مدرسة منتدى النشر» ، الهاتف ١٦٢ (٧ نيسان/ابريل ١٩٣٩) : ١٤ .

٧٩- حسين مروة ، «ليسمع شيوخنا كيف ينتقدنا الأزهر» ، الهاتف ٧٢ (٣٠ نيسان/ابريل ١٩٣٧) : ٤-٥ ؛ محمد جواد خضر ، «فقيد الاصلاح العلامة الشيخ عبد الرضا» ، الهاتف ٩٢ (١ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٣٧) : ٦-٧ .

٨٠- محمد شرارة ، «الموقف يحتاج الى قيادة : حازمة مخلصة فاين هي ؟» ، الهاتف ٦٢ (٥ شباط/فبراير ١٩٣٧) : ٤-٥ ؛ عامر ، «ماذا ستكون العاقبة» ، الهاتف ٦٣ (١٢ شباط/فبراير ١٩٣٧) : ٨ ؛ غفل من الاسم ، «جبل يهوي :

مرفوعة الى مقام الزعيم الديني الأكبر الحجة السيد أبي الحسن»، الهاتف ٦٣ (١٢ شباط/فبراير ١٩٣٧) : ٤-٥ ؛ حسين مروة ، «كلمة صريحة الى مقام الزعيم المصلح الكبير الامام كاشف الغطاء»، الهاتف ٦٤ (١٩ شباط/فبراير ١٩٣٧) : ٤-٥ ؛ لنفس الكاتب ، «هل يحمل منتدى النشر رسالة الاصلاح المنشود ؟»، الهاتف ١١١ (٢٥ شباط/فبراير ١٩٣٨) : ٣ ؛ جعفر الخليلي ، «كيف تتوحد الكلمة وكيف تتفق الآراء»، الهاتف ٦٤ (١٩ شباط/ فبراير ١٩٣٧) : ٣ ؛ مرزه ناجي ، «حول الدعوة الى الاصلاح الديني»، الهاتف ٦٧ (١٩ آذار/مارس ١٩٣٧) : ٦ ، ٨ . حول محاولات عبده لاصلاح مناهج الأزهر وادارته انظر : علي ، الأزهر ، ٢١٩-٢٣٤ ؛ Vatikiotis, Egypt, 194.

٨١- للاطلاع على القائمة الكاملة انظر : «منتدى النشر في النجف»، الهاتف ٦ (٧ حزيران/يونيو ١٩٣٥) : ٤ ؛ الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ٢ : ٢٢ . حول اعادة تنظيم الهيئة الادارية في عام ١٩٤٤ انظر : «انتخاب مجلس ادارة منتدى النشر»، الهاتف ٣٨٦ (٣١ آذار/ مارس ١٩٤٤) : ٦ .

٨٢- الخليلي ، موسوعة ، ٢,٢ : ١٨٢-١٨٥ ؛ «حول منتدى النشر : أجوبة الشيخ أحمد الوائلي»، العرفان ٤٩ (١٩٦٢) : ٤٦٨ ؛ الفضلي ، دليل النجف ، ٧٦-٧٧ ؛ وداعة ، لمحات ، ٨٢ ؛ الأصفي ، مدرسة النجف ، ١١٧ ، ١٢٠-١٢١ ، ١٢٦-١٣٠ ؛ Muhammad Rida al-Muzaffar, The Faith of Shi'a Islam (London, 1983), 83-86.

٨٣- محمد جواد خضر ، «منتدى النشر والاصلاح الديني»، الهاتف ٥٩ (١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧) : ٦ ؛ لنفس الكاتب ، «اتجاهات حديثة في نظم

الدراسة الدينية» ، الهاتف ١٤٨ (٣٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٨) : ٧ .

٨٤- «حول منتدى النشر» ، ٤٦٩ ؛ خضر ، «منتدى النشر» ، ٦ ؛ لنفس الكاتب «اتجاهات حديثة» ، ٧ .

٨٥- «حول منتدى النشر» ، ٤٦٨ .

٨٦- الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ٢ : ٢٥ ؛ لنفس المؤلف ، موسوعة ، ٢,٢ : ١٨٤-١٨٥ . وانظر سيرة حياة حسين بحر العلوم الذي كان أيضاً من خريجي المنتدى : يوسف عز الدين ، شعراء العراق في القرن العشرين (بغداد ، ١٩٦٩) ، ٣٤٢ .

87- Report of Vice-Consul Bagley on Visit to Karbala and Najaf in November 1942, British Consulate, Baghdad, 22 February 1943, FO 624/33/537.

88- Vatikiotis, Egypt, 257, 300; علي ، الأزهر ٢٦٤-٢٧٦ .

٨٩- الأصفي ، مدرسة النجف ، ١٣٢-١٣٤ ؛ الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ٢ : ١٥٩ .

٩٠- ترد أسماء الوعاظ الكبار الذين أعدهم المنتدى في : الخليلي ، هكذا

عرفتهم ، ٢ : ٢٥ .

٩١- الاصفي ، مدرسة النجف ، ١٣٦ .

٩٢- «رأي أية الله في جمعية منتدى النشر» ، الهاتف ٣١٣ (١٥ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٤٢) : ٧ . انظر أيضاً : عبد الله الفياض ، الثورة العراقية الكبرى سنة ١٩٢٠ (بغداد ، ١٩٦٣) : ٩٠ .

٩٣- غفل من الاسم ، الحركة الاسلامية ، ١٣٤ .

٩٤- الخليلي ، هكذا عرفتهم ، ٢ : ٢٣ .

خلاصة

كان ظهور النجف وكربلاء بوصفهما معقلي المذهب الشيعي ، يعكس انتقال المركز الأكاديمي الشيعي من ايران الى العراق في منتصف القرن الثامن عشر والطبيعة الحدودية للعراق ونقص السيطرة المملوكية ثم السيطرة العثمانية على الريف فضلاً عن المنافسة العثمانية - الايرانية للسيطرة على شؤون الشيعة في العراق . وكان لوصول عدد كبير من العوائل الدينية الفارسية الى النجف وكربلاء تأثير هائل على تركيب المجتمع الشيعي العراقي وكذلك على موقع الاسلام الشيعي وتنظيمه في العراق . ووقعت المؤسسة الدينية الشيعية في النجف وكربلاء تحت سيطرة المجتهدين الفارسيين الذين اجتذبوا القسم الأعظم من الطلبة المقلدين والموارد الخيرية من ايران والهند . وكانت المدينتان تتمتعان بوضع شبه مستقل ، وخاصة النجف . وبصفتهما مركزين للزيارة والعلم فضلاً عن كونهما مدينتي سوق صحراوية عملت النجف وكربلاء باعتبارهما المركزين الاقتصاديين - الاجتماعيين الرئيسيين في جنوب العراق متزاحمتين بذلك مع الحكومة المحلية على النفوذ بين القبائل .

وحفز تشيع القسم الأعظم من عشائر العراق الرحل خلال القرن التاسع عشر بالدرجة الرئيسية ، على نشوء كيان سياسي شيعي في جنوب العراق .

واكتسب التشيم زخماً متعاظماً ابتداء من عام ١٨٣١ ، بعد محاولة العثمانيين توطين القبائل وزيادة الانتاج الزراعي والعوائد المتحققة من جباية الضرائب . وكما في أنحاء أخرى من الشرق الأوسط فان سيطرة الحكومة في العراق أصبحت أشد فاعلية في القرن التاسع عشر وان المساحة المزروعة اتسعت حين استقرت القبائل الرحل وتوجهت نحو الزراعة . ولكن الذي ميز العراق حقاً عن البقاع الأخرى هو حقيقة ان اختلال التوازن بين القبائل الرحل والقبائل المتوطنة غيَّر نسبة السنة الى الشيعة في البلاد . وكانت القبائل قد استقرت في المنطقة القريبة من النجف وكربلاء لمجرد توفر الماء بكميات كافية لممارسة النشاط الزراعي . ومع التغيرات التي حدثت في المواقف القبلية والتنظيم القبلي أخذت الجماعات المنفردة تعيد بناء هويتها وتقيم صلات جديدة مع مدن المنطقة التي ارتبطت بها هذه الجماعات ، وخاصة النجف وكربلاء .

واذ سعى العلماء والمجتهدون الى تعزيز موقع الاسلام الشيعي في العراق ، نجحوا في تكثيف عملية تشيّم تلك القبائل التي انهار تنظيمهم السياسي والاقتصادي - الاجتماعي السابق خلال الانتقال من حياة الترحال الى الزراعة . وقام ادخال الشعائر والممارسات الدينية الشيعية وكذلك تطبيق الشرع الشيعي في المجتمعات العشائرية المتوطنة ، بدور الأداة التي حاول المجتهدون من خلالها توحيد العشائر واقامة كيان سياسي في جنوب العراق . وأصبحت الشعائر والممارسات الدينية الشيعية جزءاً من الحياة الثقافية للعشائر العربية المتوطنة وفولكلورها ، محددة شكل الهوية الدينية لرجال العشائر . وفي حين ان الطقوس والممارسات الدينية عززت التفاعل بين النجف وكربلاء والعشائر المتوطنة فان الشرع الشيعي كان يراد به ايجاد أسس اقتصادية - اجتماعية للنشاطات اليومية ومبادئ تنظم الشعائر الدينية لرجال العشائر المتشيعين . ولم يعوض انتشار السادة بين العشائر المتشيعة عن تشظي المجتمع القبلي فحسب بل ووفر آلية بشرية لتلاحم العشائر المتشيعة

فيما بينها . وعلى مستوى أخر ،كان التفاعل بين عوائل السادة وشيوخ العشائر ايذاناً بظهور أعيان شيعة في جنوب العراق خلال القرن التاسع عشر . وتجسدت الوشائج المتنامية بين الفئتين بشكل ساطع في الزيجات بين بنات الشيوخ وأفراد عوائل السادة وأبرزها عائلة بحر العلوم وعائلة القزويني . وفي قمة الهرم الاجتماعي كان يقف كبار الشيوخ والمجتهدين الذين شكلوا نخبة التنظيم السياسي المحلي الشيعي الذي نشأ في جنوب العراق .

وتشير السرعة التي جرت بها عملية تكوين المجتمع الشيعي العراقي في القرن التاسع عشر الى ان المرء لا يستطيع التمييز بوضوح في القيم الاجتماعية والثقافية بين القسم الأعظم من الشيعة والسنة العرب في العراق في عشية تأسيس الحكم الملكي . وفي حين ان المذهب الشيعي تداخل مختلطاً مع العشائرية العراقية فانه لم يستول على القيم الاجتماعية والثقافية لرجال العشائر المتشيعين . وتجلت حدود تشيع العشائر في حقيقة ان الشرع الشيعي لم يحل محل العرف العشائري ، وفي الطريقة التي كانت الطقوس الشيعية تعكس ديمومة القيم الاجتماعية العربية بين الشيعة العراقيين حتى شطر كبير من القرن العشرين . والحق ان شيعة العراق العرب كانوا يشتركون مع السنة العرب بخصائص ثقافية يمكن ترجمتها الى عمل موحد ، كما تجلى ذلك في ثورة ١٩٢٠ .

وسعى المجتهد الكبير مرزة محمد تقي الشيرازي في مطالبته خلال استفتاء ١٩١٩ وثورة ١٩٢٠ بتتويج ملك يكون مقيداً بمجلس وطني ، الى ان يطبق في العراق نظرية سياسية تحدد مبادئ تمثيل المجتهدين في السياسة . وكانت رغبة المجتهدين الشيعة في تحديد شكل سياسة الدولة العراقية الوليدة ، عاملاً كبيراً في دفع الشيرازي الى التعاون مع الشريفيين والقيام بدور قيادي في ثورة ١٩٢٠ . ولكن خطة المجتهدين لاستخدام الثورة من أجل طرد البريطانيين والسيطرة على شؤون العراق الوطنية انجزت عكس النتائج المرجوة . وفي السنوات اللاحقة كان حكام العراق السنة

معادين لوجود مؤسسة دينية شيعية على قدر كبير من الاستقلال والنشاط السياسي في البلاد . والحق ان النزاع الرئيسي بين المجتهدين الشيعة والحكومة السنية في أوائل العشرينات كان نابعاً من التصادم بين عملية تكوين دولة شيعية وتأسيس الحكم الملكي السني في العراق .

وأوجد الاحتلال البريطاني للعراق ثم اقامة الحكم الملكي حقائق جديدة في البلاد . فان بناء جهاز الدولة واقامة مؤسسات سياسية خلال فترة الانتداب مكنا الأقلية العربية السنية من الارتقاء في الدولة الجديدة على الجماعات الطائفية والاثنية الأخرى . وأصبحت فكرة «الجامعة العربية» الاتجاه القومي الرئيسي في العراق ، وقوضت سياسات الحكومة موقع الفارسيين في البلاد . وسعى الشيعة في رد فعلهم ازاء ظهور الدولة الحديثة ، الى توسيع نطاق مشاركتهم في السياسة العراقية وايجاد مكان لهويتهم الشيعية العراقية في اطار الدولة . ولكن محاولة الشيعة للوصول الى مراكز السيطرة السياسية في الدولة كانت عاملاً كبيراً في اذكاء التوتر بين الشيعة والسنة في العراق الحديث .

وازاء ظهور بغداد بوصفها المركز المهيمن في الدولة الجديدة تراجعت أهمية النجف وكربلاء وأخفقت المدينتان في تعبئة الشيعة للعمل السياسي . ونجحت الحكومات السنية المتعاقبة في شق النخبة الشيعية التي تكونت قبل تأسيس الحكم الملكي . وفي حين ان شيوخ العشائر برزوا كقوة في السياسة العراقية ، عُزِل المجتهدون عندما سعت الدولة الى رسم حدود واضحة بين الدين والسياسة . ولم تنبثق موسسة دينية شيعية قوية في العراق . وبخلاف العلماء الايرانيين الذين تمكنوا من الاحتفاظ بموقعهم كجزء من النخبة الحاكمة التقليدية وقاموا بدور رئيسي في الشؤون الايرانية في العهد البهلوي فان قدرة نظرائهم الشيعة في العراق على تحديد شكل السياسة الوطنية كانت أقل بكثير ، بل ان الدولة نجحت في الغاء الكثير من قوة المجتهدين الشيعة في العراق . فلقد سيطرت على مؤسسات شيعية

مثل المدرسة وأملاك الوقف وحددت شعائر محرم منتقصة بذلك من فاعليتها كأداة سياسية .

وحاولت هذه الدراسة في تسليط الضوء على الاختلافات بين المذهب الشيعي العراقي والايراني ، ان تبين ان التفاعل بين الثقافة والمجتمع والاقتصاد وكذلك السياسات الرسمية ، هي التي حددت الخصائص المتميزة للمذهب الشيعي العراقي والايراني . وكانت طبيعة الشعائر في العراق وايران تعكس التركيب الاثني - الاجتماعي والخصائص الثقافية المتميزة للمجتمع الشيعي العراقي والايراني . وتجسد الأصل العشائري العربي للقسم الأعظم من الشيعة العراقيين في شعائر محرم والصور التي نسبت الى الأئمة والأولياء . وفي حين ان احياء ذكرى عاشوراء وعبادة الأولياء بين الشيعة الايرانيين ركزا على عناصر الاستشهاد والثواب اللاحق فان التشديد في هذه الممارسات في العراق كان على مَثَل المروءة العربي ، اي على صفات دنيوية هي الرجولة والشرف والشجاعة التي كانت محط اعجاب الشيعة العراقيين . والحق ان هذه الصفات ، التي يُعتقد انها تجلت في معركة كربلاء ، قامت بدور كبير في تحديد الطبيعة المتميزة لاحياء ذكرى عاشوراء في العراق ومعناها الرمزي للشيعة العراقيين .

وكان الشكل التنظيمي للاسلام الشيعي في العراق وايران يعكس الأنواع المختلفة من التفاعل بين الدين والمجتمع والاقتصاد في البلدين . فعلى النقيض من رجال الدين في ايران حيث كانت مدارسهم تعتمد على أوقاف غنية ، عانى نظراؤهم في العراق من انعدام مصادر الدخل المستديمة داخل البلاد . وعلى النقيض من الاعتماد المتبادل بين الحياة الدينية والحياة التجارية في ايران ، لم تنشأ صلات وثيقة بين القطاعين الديني والاقتصادي الشيعيين في العراق . وفي حين ان البازاريين الايرانيين عبروا عن هويتهم الجماعية والتقاء مصالحهم بمصالح رجال الدين من خلال ضخ الأموال لدعم الدين في بلدهم ، فان التجار الشيعة العراقيين كانوا على

العموم غير مستعدين لدعم النشاطات والمؤسسات الدينية في بلدهم لأن هويتهم الطبقية كانت تعلو على ولائهم الطائفي . واستمرت الروابط القائمة بين تجار المدن ورجال الدين في ايران طيلة الفترة البهلوية رغم محاولة الدولة لتحجيم سلطة الدين في البلاد . ويساعد التفاعل الوثيق بين الدين والمجتمع والاقتصاد الشيعي في ايران ، وغياب مثل هذه السمة في العراق ، على تفسير السبب في ان التطور السياسي للشيعة الايرانيين والشيعة العراقيين اتخذ مثل هذه المناحي المختلفة في القرن العشرين .

ولم يكن لتاسيس الدولة الحديثة أثره على الموقع النسبي للاسلام الشيعي في العراق وايران فحسب بل وأدى الى استقطاب العالم الشيعي استقطاباً متزايداً في القرن العشرين . واشتدت هذه الاتجاهات حدة في أعقاب الثورة الاسلامية الايرانية . فعلى امتداد أكثر من قرن ساعدت الزيارة وحركة الجنائز وكذلك تدفق الأموال الخيرية من الخارج ، على تعزيز موقع النجف وكربلاء بوصفهما المركزين الرئيسيين للمذهب الشيعي وأثرت في توجههما الشديد نحو ايران . وعلى النقيض من ذلك عملت سياسات الحكومات العراقية المتعاقبة وسياسات حكام ايران البهلويين على تقويض الصلات الاقتصادية - الاجتماعية العريقة التي كانت تربط مدن العتبات المقدسة بايران . وكان انحسار نطاق الزيارة وحركة الجنائز من ايران ، ومحاولات البهلويين لابعاد الموارد الايرانية عن النجف وكربلاء باتجاه مشهد وقم ، عاملاً كبيراً في تراجع الاسلام الشيعي في العراق وصعوده في ايران . ولم تكن هذه التطورات ظاهرة مثلما كانت في انتقال القيادة الدينية الشيعية من العراق عائدة الى ايران في عام ١٩٤٦ ، وفي الانخفاض الحاد في عدد طلاب المدارس الدينية في النجف بالمقارنة مع قم . وفقدت النجف موقعها بوصفها المركز الأكاديمي الشيعي الرئيسي في النصف الثاني من القرن العشرين ، على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بالايرانيين . وتجلى الاختلاف المتزايد بين العالم العربي الشيعي والعالم الايراني في

حقيقة انه بخلاف النجف التي اجتذبت في الماضي جماعات اثنية متنوعة ، فان قم ظهرت بوصفها مركزاً علمياً أكثر تجانساً بكثير حيث القسم الأعظم من طلابها من داخل ايران . ولعل هذا التطور يجسد الى أي مدى عمل ظهور الدولة القومية وكذلك قيام جمهورية ايران الاسلامية ، على اعادة تحديد شكل الاسلام الشيعي .

خاتمة

حرب الخليج وآثارها

في ١٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩١ بدأت قوات الولايات المتحدة والحلفاء ضرب بغداد وأهداف أخرى من العراق والكويت بموجات من الغارات الجوية . وهكذا بدأت حرب الخليج من أجل تحرير الكويت . وكان للحرب التي توقع الرئيس العراقي صدام حسين انها ستكون «أم المعارك» ، أثر دائم على الشيعة وحكومتهم السنية حيث زادت موقع الاسلام الشيعي ضعفاً في العراق . وترتبط الموضوعات التي برزت خلال الحرب وبعدها بطريقة أو باخرى بالقضايا المركزية التي يناقشها هذا الكتاب . والهدف من هذه المحاولة لتقييم بعض هذه الموضوعات - مهما كان قاصراً لانعدام المصادر الكافية والمنظور الزمني - هو شحذ الأسئلة الثلاثة الأساسية التي عالجتُها في مجرى هذا الكتاب : من هم الشيعة العراقيون ؟ ماهي طبيعة المذهب الشيعي في العراق ؟ وكيف أثرت سياسات الدولة الحديثة على موقع الاسلام الشيعي في العراق ؟

وفي الوقت الذي ابدى فيه صدام اصراراً متميزاً ومن نواحٍ متعددة حتى اصراراً مخيفاً على تحدي الضربات الجوية المدمرة لاجبار قواته على الخروج من الكويت ، فانه عمل جاهداً كذلك على نيل الشرعية وكسب تأييد سكان العراق الشيعة قبل الحرب وخلالها وبعدها . فلقد استخدم الرموز

العشائرية والشيعية العربية ولجأ الى مفهوم شرف العراق . ونُشِرت ملصقات صدام القديمة والمعروفة التي يظهر فيها بزي شيخ عشائري ، في مواضع مركزية في عموم العراق . وكانت بعض صواريخ العراق من طراز سكاد التي أطلقت على اسرائيل والعربية السعودية ، معروفة حتى قبل حرب الخليج باسمي العباس والحسين ، وهما من أكثر الأولياء تمتعاً بتبجيل الشيعة العراقيين وخشوعهم . ولربما لم يكن مصادفة ان نوعاً من هذه الصواريخ المحوَّرة - الصاروخ الذي له مدى أبعد - قد سمي كناية بالعباس المشهور بين الشيعة في العراق بسرعة انتقامه والمصائب التي يعتقد بانه قادر على انزالها . وفي مناسبات متعددة عُرِض صدام علناً وهو يطلق نيران مسدسه في الهواء احتفالاً بما حاول ان يصوره على انه انتصارات عراقية وذلك منذ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢ حين دُعي العراقيون الى الاحتفال بنبأ هزيمة الرئيس الامريكي جورج بوش في الانتخابات . وقال صدام أمام حشد من الهتافين «ان بوش سقط منذ زمن بعيد عندما قرر قصف بغداد» مطلقاً نيران مسدسه في عمل يرمز الى نوع من الاحتفال العشائري العراقي التقليدي (الهوسة) . كما ان ذكر صدام لموقف بغداد البطولي ضد ضربات الحلفاء الجوية لم يكن مصادفة هو الأخر لأنه بعمله هذا حاول استحضار مجد هذه المدينة الاسلامية الشهيرة واستثارة الوطنية العراقية ، بل أكد صدام مراراً ان شرف العراق أكبر من ان يُسلِّم لاملاءات التحالف . لقد أجبرت الحرب صداماً على التوجه الى المكونات الأساسية لهوية سكان العراق الشيعة ، فاختار التشديد على عناصر القبلية والعروبية والمذهب الشيعي العراقي واخلاص الشيعة للدولة العراقية . وساعود الى بعض هذه النقاط لاحقاً في النقاش .

لقد كانت انتفاضة اذار/مارس ١٩٩١ انتفاضة عفوية وغير منظمة في أصلها ولكن انتشارها في الجنوب الشيعي ثم في الشمال الكردي لاقى بدرجة ما تحفيزاً من بلدان أجنبية فضلاً عن تحفيز فصائل المعارضة العراقية في

الخارج . وتعيد وسائل الاعلام تاريخ واحد من أول الحوادث التي أوردتها الأنباء قبل الانتفاضة الشيعية ، الى ١٠ شباط/فبراير . ففي ذلك اليوم أعرب حشد من العراقيين في مدينة الديوانية الماهولة باغلبية شيعية ، على بعد ١١٠ أميال جنوب بغداد ، عن احتجاجهم على رفض صدام حسين الانسحاب من الكويت . وقتل المتظاهرون عشرة مسؤولين من مسؤولي حزب البعث الحاكم مرددين شعارات ضد صدام والبعث . وبعد خمسة أيام وجه الرئيس الأمريكي جورج بوش دعوته الصريحة الى العراقيين للاطاحة بصدام . واقترح بانه اذا كان جيش العراق وشعبه يريدان وقف اراقة الدماء فينبغي «ان ياخذوا الأمور بايديهم» ويسقطوا رئيسهم . وصرح بوش للصحفيين بانه «لن يكون هناك وقف للعمليات العسكرية ، ولن تكون هناك وقفة ولن يكون هناك وقف لاطلاق النار» . وفي ٢٤ شباط/فبراير ، بعد ان تجاهل الرئيس العراقي موعد الرئيس الأمريكي الأخير لبدء انسحاب العراق من الكويت ، شنت قوات الحلفاء هجومها الأرضي وفي غضون أيام دفعت الجيش العراقي خارج الكويت واحتلت مساحة كبيرة من جنوب العراق .

وكان بدء العمليات الأرضية ايذاناً بحدوث نقطة انعطاف في حرب الخليج ناقلة مركز الاهتمام من الكويت الى العراق حيث أخذت الفوضى المدنية والتحرك المعادي للحكم في الازدياد . وفي مطلع اذار/مارس امتد التحرك المدني من البصرة الى سلسلة من المدن الأخرى ذات الأغلبية الشيعية في الجنوب وخاصة العمارة والناصرية والكوت . ولكن الانتفاضة كانت حتى هذه المرحلة عفوية على العموم . وبدات ايران لتوها تبدي اهتماماً واضحاً باذكاء ماكان يمور به العراق ، ولم تكن هناك أدلة تؤكد ان التحرك المدني في الجنوب كان يجري بتنسيق قيادة محلية واحدة أو حتى بتحفيز من المعارضة الشيعية العراقية الضعيفة والمنقسمة خارج العراق . وفي ٧ آذار/مارس ، بعد أيام قليلة من ورود تقارير عن تجذر الانتفاضة في مدينتي النجف وكربلاء المقدستين ، حيث نزل المتظاهرون الى الشوارع ، اعترفت الحكومة

العراقية لأول مرة بانها تواجه ثورة داخلية . وفي الأيام التالية ، حين انضم الأكراد الذين انتفضوا في شمال العراق ، الى الثورة ، أصبحت النجف وكربلاء والمدن الشيعية الأخرى في الجنوب ساحات قتال . وأعدم الثوار عشرات المسؤولين البعثيين والمشتبه بهم متعاونين ، دون محاكمة في أحيان كثيرة . وحينذاك ألقت ايران والادارة الامريكية وبعض حلفائها العرب فضلاً عن فصائل المعارضة العراقية في الخارج ، ثقلها مع سعي كل منهم الى استغلال الفوضى المتعاظمة في العراق لتحقيق أهدافه الخاصة .

وبحلول منتصف اذار/مارس شرعت ايران في شن حملة منهجية لتقويض موقع صدام حسين بعد ان أعرب الرئيس الايراني هاشمي رفسنجاني عن ادانته للزعيم العراقي في ٨ اذار/مارس ودعاه الى الاستقالة . وفيما كانت أجهزة الاعلام الايرانية تشن حرباً دعائية ضد صدام وحكمه ، زعم مسؤولون كويتيون وأخرون من مسؤولي الحلفاء بان الثوار العراقيين يتلقون مساعدات انسانية وعسكرية فضلاً عن الدعم المعنوي من ايران . وادعى هؤلاء المسؤولون ان الحملة الايرانية تهدف الى احلال حكومة اسلامية شيعية صديقة محل صدام . وكان الموقف الاميركي مبهماً الى حد ما . ففي حين ان الرئيس بوش دعا الشعب العراقي الى الثورة على رئيسه . أوحت التقارير في أجهزة الاعلام بان التقييم السائد بين مسؤولي المخابرات الامريكية هو انه لا الشيعة في الجنوب ولا الأكراد في الشمال قادرون على القيام بثورة ناجحة ضد سلطة صدام حسين وضد السيطرة السنية التقليدية على العراق ، التي تمثلها هذه السلطة . وكان الاعتقاد السائد ان الجيش هو المؤسسة العراقية الأرجح ، التي تستطيع التحرك لانقاذ العراق من «التفكك بفعل القوى الطاردة» وتحدي ادعاء صدام بالحكم بعد مغامرته الكارثية في الكويت . والحق انه خلال الانتفاضة ولفترة طويلة بعدها ظلت ادارة بوش وبعض حلفائها العرب في التحالف ، يأملون في وقوع انقلاب قصر حيث «سيضيق جنرال سني لطيف ذرعاً في النهاية ويخلع صداماً» . وفيما كان

الثوار العراقيون يقاتلون وحدات عسكرية مجهزة بأسلحة نارية متفوقة وبحوّامات ، حاولت المعارضة في الخارج ، التي تضم عدداً من الفصائل الاسلامية والعلمانية ، ان تتفق على برنامج عمل وان ترسم اتجاهاً للثورة وتوفر قيادة بديلة عن حكم البعث في العراق . وفي ١٣ اذار/مارس أعلن قادة من فصائل المعارضة العراقية في بيروت عن اتفاقهم على تشكيل قيادة مشتركة لتصعيد النضال من أجل الاطاحة بسلطة صدام حسين . كما قالوا انهم توصلوا الى اتفاق على اجراء انتخابات عامة بعد اسقاط الحكم العراقي وعلى تشكيل مجلس منتخب سيعد أعضاؤه دستوراً جديداً للعراق يحدد نظام الحكم اللاحق فيه . وبعد أيام قليلة في دمشق أعلن بعض قادة المعارضة انهم يستعدون لتشكيل مجلس داخل العراق تمهيداً الى اقامة حكومة اتحاد وطني في حالة اسقاط صدام حسين . ولم يكن الشك الذي أبداه دبلوماسيون غربيون وخبراء بشؤون المعارضة العراقية ، في بقاء هذه الحركة موحدة لفترة طويلة ، من غير أساس لأن صدام حسين ، كما سيتبين أدناه ، تمكن في غضون أقل من شهر من شق الشيعة عن الأكراد .

لم يستغرق الأمر من وحدات الجيش الموالية لصدام الا أسابيع قليلة لعزل مراكز المقاومة وسحق الانتفاضتين الشيعية والكردية واسترداد السيطرة عملياً على كل المدن والبلدات في جنوب العراق . وحين كانت وحدات الجيش العراقي تقوم بعمليات تمشيط في الجنوب الشيعي بدأت الولايات المتحدة وايران وبعض قادة فصائل المعارضة العراقية يخففون من توقعاتهم باسقاط حكم صدام حسين في وقت قريب . وفي ٢٦ أذار/مارس استبعد المسؤولون الأمريكان القيام بتحرك لمساعدة الثوار العراقيين مشيرين الى خوف الرئيس بوش من تمزق العراق . واعتمدت الولايات المتحدة سياسة «رفع اليد» وأخذ الجيش يطبق لخطته بالشروع في سحب القوات الامريكية من جنوب العراق . وفي هذه الأثناء بدأ بعض الثوار الشيعة العراقيين الذين تمكنوا من الهرب الى المنطقة الواقعة تحت

سيطرة الولايات المتحدة في جنوب العراق ، يقيِّمون نتائج حرب الخليج وانتفاضتهم ضد صدام . وصرح أحد الثوار لمراسل صحيفة نيويورك تايمز : «بوش قال اننا ينبغي ان نثور على صدام . وهانحن ثرنا على صدام ولكن أين بوش ؟ أين هو ؟ فالكويت دمره صدام . والعراق دمرته قوات الحلفاء ولكن صداماً مازال على كرسيه» . وفي ايران اتهم راديو طهران الولايات المتحدة وبلداناً اخرى بتطبيق معايير مزدوجة وعدم الاكترات بمحنة المدنيين العراقيين . وعندما بدأ الجيش العراقي يركز على غلق الحدود مع ايران اعترف محمد باقر الحكيم ، قائد أحد فصائل المعارضة الشيعية العراقية ، بان الانتفاضة قد تراجعت نافياً التقارير القائلة ان ايران دربت وسلحت زهاء ثلاثين ألف شيعي عراقي من أنصاره . وما استمر من قتال خاضه الشيعة ضد الحكم في العراق خلال الأشهر التالية اتخذ شكل حرب عصابات تنحصر بالدرجة الرئيسية في مناطق الأهوار .

وعلى غرار ثورة ١٩٢٠ في العراق ستصبح انتفاضة اذار/مارس حدثاً هاماً في تشكيل الهوية الوطنية للشيعة العراقيين وذاكرتهم الجمعية حين تُنقل حكايات الانتفاضة ووقائعها الى الأجيال الناشئة . ولكن بخلاف ثورة ١٩٢٠ المنظَّمة التي قام المجتهدون الشيعة بدور قيادي فيها ، وسعى محمد تقي الشيرازي الى اقامة حكومة اسلامية في العراق من خلالها ، فان من المرجح ان تُذكر انتفاضة ١٩٩١ بانها انتفاضة عفوية . ففي مناسبات مختلفة ذكر لاجئون شيعة عراقيون تهجير آلاف الشيعة الى ايران خلال الحرب الايرانية - العراقية في الأعوام ١٩٨٠-١٩٨٨ ، ورغبتهم في الخلاص من صدام وحكمه بوصفهما عوامل كبيرة في دفعهم الى الثورة . وبخلاف هجمات الوحدات الكردية المنظمة على مواقع الجيش العراقي في الشمال فان الثوار الشيعة في الجنوب كانوا غير منظمين وبلا مخطط أو أهداف ايديولوجية اسلامية محددة بوضوح قبل الانتفاضة . ولم يصدر المجتهد الأكبر أبو القاسم الخوئي بلاغاً يؤيد فيه تشكيل «لجنة عليا» من تسعة

أعضاء دعي الشيعة الى الحفاظ على أمن العراق واشاعة الاستقرار في الأحوال العامة والدينية والاجتماعية تحت قيادتها ، الا بعد ان بدا ان الثوار في النجف يعززون سيطرتهم على المدينة . وفي حين ان مضمون هذا البلاغ كما نشرته مصادر شيعية فضلاً عن المنظمة الدولية لمراقبة حقوق الانسان في الشرق الأوسط (Middle East Watch) يشير الى ان الخوئي أيد قيام شكل من الهيئة الشيعية الحاكمة في العراق فليس هناك مايدل على ان ماكان في تصوره هو تشكيل حكومة اسلامية على الأسس التي طرحها الشيرازي في عام ١٩٢٠ أو ولاية الفقيه كما دعا اليها روح الله الخميني وجرى تطبيقها في جمهورية ايران الاسلامية بعد عام ١٩٧٨ .

والحق ان انتفاضة ١٩٩١ في جنوب العراق كانت تختلف اختلافاً كبيراً عن ثورة ١٩٧٨-١٩٧٩ الايرانية التي قام آيات الله بدور قيادي كبير فيها وحيث جرى الكثير من التحرك ضد الشاه في العاصمة . وكان الثوار الشيعة العراقيون بلا قيادة دينية واضحة تلهم وتنسق الانتفاضة في الجنوب . ورغم ماتحدثت عنه التقارير من سخط واحتجاجات في العاصمة فان أهل بغداد عموماً لم ينضموا الى الانتفاضة . وفي عام ١٩٩١ قامت ايران بدور في ممارسة الدعاية وزودت بعض فصائل الثوار العراقيين بالسلاح ، وخاصة لواء بدر الخاضع لتنظيم المجلس الأعلى للثورة الاسلامية في العراق برئاسة محمد باقر الحكيم . وكان اللواء مؤلفاً من شيعة عراقيين جُندوا من بين اللاجئين الذين هجرهم البعث الى ايران في أواخر السبعينات وأوائل الثمانيات ، ويبدو ان عدة آلاف منهم ، دخلوا العراق أياماً قليلة بعد اندلاع الانتفاضة . وعبَّرت ايران بتدريب هؤلاء اللاجئين وتسليحهم عن استمرارية مطامحها التقليدية في ممارسة نفوذ على العراق بالتأثير في الشؤون الشيعية داخل البلاد . ولكن بعد مايربو على عامين من الحرب يبدو انه اذا حاولت ايران حقاً ان تحدد الاتجاه الايديولوجي للانتفاضة فان هذه المحاولة لم تثمر عن شيء .

كما سلطت حرب الخليج ونتائجها أضواء على التطلعات السياسية

المختلفة للشيعة والأكراد في العراق . وبخلاف الشيعة الذين أصبحت هويتهم الأساسية هوية عراقية بعد اقامة الحكم الملكي في عام ١٩٢١ ، مازال الأكراد يشكلون جماعة اثنية وقومية متميزة ، وهم يميلون الى العمل كجماعة اثنية وقومية متميزة . وقد حاولت ان أبين في الفصل الرابع ان أحد المصادر الرئيسية للتوتر بين الشيعة والحكومات السنية المتعاقبة في العراق الحديث كان نابعاً لا من رغبة الشيعة في الانفصال عن الدولة بل من مطالبتهم بسلطة وتمثيل سياسيين في الحكم يتناسبان مع ثقلهم بين السكان . وظهر الهدف السياسي الأساسي للشيعة خلال ١٩٩١-١٩٩٢ حين دأب الثوار الشيعة العراقيون وأعضاء المعارضة العراقية على التاكيد مرة تلو الأخرى ان الثورة ليست موجهة ضد الدولة العراقية وانما ضد صدام شخصياً . وعلى النقيض من الأهداف السياسية لشيعة العراق فان الأكراد عموماً واصلوا التعبير عن رغبتهم في الحكم الذاتي . ورغم ان فصائل المعارضة العراقية حاولت في مناسبات مختلفة خلال الحرب وبعدها ، ان تقدم جبهة موحدة فان تطلع الأكراد الى الحكم الذاتي ظل قوياً وتعزز الى حد ما باقامة «الملاذ الأمن» وبناء ماوصف بانه «دولة كردية في واقع الأمر» في شمال العراق . وفي ايار/مايو ١٩٩٢ انتخب الأكراد في شمال العراق مجلساً تشريعياً وادى اعضاؤه المئة وخمسة اليمين في حزيران/يونيو . واقيمت اربيل عاصمة للدولة . وشكلت الحكومة الكردية الجديدة قوة من الشرطة وادارة للتعليم وجهازاً بيروقراطياً مسؤولاً عن جباية الضرائب وجمع القمامة وايصال البريد . وهكذا عملت حرب الخليج على تعزيز الثقافة والتقاليد المتميزة للأكراد في العراق فضلاً عن انعاش حلمهم بوطن . ومثل هذه التطورات لم تحدث بين الشيعة .

ان اختلاف التطلعات السياسية للشيعة والأكراد قدَّم خدمة لصدام حسين في صراعه من أجل البقاء . فان الرئيس العراقي شق المجموعتين منتهجاً سياسة فرق تسد فضلاً عن سياسة الترغيب والترهيب . ولم يسحق صدام الانتفاضة الشيعية في الجنوب بوحشية بل ونجح في منعها من الامتداد الى

الأحياء الشيعية الفقيرة في بغداد . وفي ٢١ اذار/مارس ١٩٩١ أجبر المجتهد الأكبر الخوئي علـى مدح الرئيس العراقي من على شاشة التلفزيون الوطني ودعوة اتباعـه الشيعة الى انـهاء انتفاضتـهم . وفي الوقت نفسه أجرى صدام تعـديلاً وزارياً فـي ٢٣ اذار/مارس وعين سعدون حمادي (وهـو شيعـي من كربلاء) رئيساً للوزراء مشيراً بذلك الى استـعداده لمنح الشيعة كلمة أكبر في السياسة . ولكن بعد أشهر قليلة فقط شعر الرئيس بثقة كافية لعزل حمادي من منـصبه . وفي تـموز/يوليو أضاف صدام بعداً جديداً لسـعيه الى تـهدئة الـشيعة ونـيل الـشرعـية . فـلقـد كان الـرئـيس الـعراقي يُشاهـد فـي عـروض تلفـزيونية كل مساء وهو يـلتقي بـوفود زعماء شـيعة وعشائريين كبار من جنوب البـلاد . وفي أحد هذه الاجتماعات تـذكر صدام كيف سار الامام الـحسين الى حـتفـه علـى أيدي أعـدائه الـسنـة في كـربلاء عـام ٦٨٠ . واوضـح الـرئـيـس العراقي ان الـحسين لم يهزم لأنه أصبح شـهيداً . وقال بعض العراقـيين ممن شاهـدوه ان صدام حـسين كـان يـقـصد ان العراق ورئـيسه كـانا شـهـيديـن ولم يُهزما أمام التحالـف بقيادة الولايات المتحدة الذي أجبر القـوات العراقية على الانسحـاب من الكويـت . وفـيما كـان صدام يعمـل على تـعزيز اركان حكمه في العراق ، سعـى جاهداً الى شق فصائـل المعارضة العراقية للحيلـولة دون بـناء وحـدة وطـنـية فـعالـة ضـده . لذا دعـا جلال الـطالـبانـي لـبحـث مطـالب الأكـراد بالحكم الـذاتي معلناً في ٢٤ نيـسان/ابريل/ ١٩٩١ التوصل من حيث المبدأ الى اتـفـاق علـى صـيغة جديـدة من الحكـم الذاتـي لـكردستان . وهـكذا استـثمر صـدام بدرجـة من الـنجـاح اختـلاف الـتطلـعات السيـاسيـة للـشيـعة والأكـراد : مشاركة سـياسية أوسع في حالـة الشيعة والرغـبة في الحكم الذاتـي في حالة الأكراد .

ويبـدو صدام من نـواحي عديـدة أقوى اليـوم منـه بعد الـحرب مبـاشرة ، وهو عـازم علـى مواصـلة اضـعاف موقـع كربـلاء والـنجـف بوصـفهـما معقـلي الشـيعة في الـعراق . وفي حـيث ان صداماً لـربما لـم يفاجـأ برغـبة الأكـراد في

الحكم الذاتي فان رده الدموي على انتفاضة الشيعة يشير الى انه لربما شعر بخيانة الشيعة له بعد ان أثبت الكثيرون منهم اخلاصهم للدولة العراقية في مقاتلة أقرانهم في المذهب من الايرانيين خلال الحرب الايرانية - العراقية. ففي اذار/مارس ١٩٩١ قصفت القوات العراقية الموالية لصدام الثوار الشيعة في أضرحة ومساجد النجف وكربلاء داكة المدينتين بنيران المدفعية والدبابات. وتحدث لاجئون شيعة عراقيون هربوا الى معسكر صفوان الذي كان يديره الجيش الأمريكي على الحدود العراقية - الكويتية، للجنود الامريكان عن وحشية الأساليب التي استخدمتها السلطة العراقية لاخماد المقاومة في الجنوب، وشهد لاجئ في النجف بان شعار «لا شيعة بعد اليوم» قد كتب على بعض الدبابات. وفي أواخر نيسان/ابريل لاحظ مراسلون غربيون خلال زيارة نظمتها لهم الحكومة العراقية الى كربلاء، التي يوجد فيها مرقد الحسين ومرقد أخيه غير الشقيق العباس، انه على امتداد ٥٠٠ ياردة في كل اتجاه حول الضريحين كان الدمار يذكّر بلندن في ذروة الحرائق التي أشعلها القصف الألماني فيها خلال الحرب العالمية الثانية.

وزادت سياسات الحكومة العراقية بعد حرب الخليج في الحد من النشاط الديني في كبرلاء والنجف، وأضعفت نسيج الثقافة الشيعية والمجتمع الشيعي في العراق. فلقد قررت الحكومة محو الكثير من كربلاء واعادة بنائها. ورغم ان القسم الأعظم من الأضرار التي الحقت بالعتبات المقدسة قد أصلح بحلول ايار/مايو ١٩٩٢ فان الأسواق الموجودة حولها لم تُعَمر. ومن المحتم ان يسفر «مشروع توسيم وتطوير المنطقة المحيطة بالعتبات المقدسة» عن تغيير الكثير من عمارة كربلاء وأسواقها التي كان مظهرها يعكس التأثيرات الفارسية. ويمكن التعرف على تراجع موقع الاسلام الشيعي في النجف من تقرير قدمه الى لجنة حقوق الانسان التابعة للأمم المتحدة ماكس فان دير ستويل (Max van der Stoel)، وزير خارجية هولندة السابق الذي زار النجف في كانون الثاني/يناير ١٩٩٢. فقد لاحظ

ستويك تهديم فدانات عديدة في مقبرة وادي السلام المقدسة الشهيرة وشق طريق خارجي فوق القبور ، وهو عمل بدا انه من أعمال التدنيس المتعمدة من جانب الحكومة . وكتب ستويك ان مكتبات تحوي مخطوطات تشكل جزءاً من التقاليد الاسلامية قد دُمرت عن عمد . وقُدر انه في حين ان بضعة آلاف من الطلاب ورجال الدين كانوا في النجف في عام ١٩٧٠ فان عددهم انخفض وقت اندلاع حرب الخليج الى ٨٠٠ طالب ورجل دين . وبعد انتفاضة اذار/مارس ١٩٩١ اختفى المتبقي من الطلاب . ومن المرجح ان يؤدي تدمير المكتبات فضلاً عن هرب واعتقال طلبة الدين والعلماء الى المزيد من التراجع في أهمية المدارس الشيعية القليلة التي لربما ما زالت تعمل اليوم في النجف ، لصالح مدارس قم في ايران .

وفي حين ان الطريقة الحموية التي دمرت بها وحدات الجيش الموالية لصدام أقساماً كبيرة من كربلاء والنجف تعطي فكرة عن مدى غضبه على الشيعة فان مشروع الرئيس العراقي الكبير بتحويل مجرى نهر الفرات هو الذي يستحق اهتماماً خاصاً في هذا الوقت . وقد بينتُ في الفصل الأول ما أحدثه شق قناة الهندية في القرن التاسع عشر من تغييرات بيئية واجتماعية . اذ كان الهدف من قناة الهندية التي تتفرع عن الفرات في المسيب ، بضعة أميال شمال كربلاء ، هو ايصال الماء الى النجف .وادى بناؤها الى تحويل مجرى الفرات وشجع العشائر على التوطن في المنطقة المجاورة من كربلاء والنجف وبذلك تسهيل تشيع الكثير من أبناء العشائر العرب . واليوم يحاول صدام حسين تحقيق نقيض ذلك تماماً ، اي اضعاف الصلة بين المدينتين وسكان الريف الشيعة . فان أقوى الرموز المعبرة عن تصميم العراق على اعمار نفسه بعد الحرب هو «النهر الثالث» (المعروف ايضاً بمشروع نهر صدام الاروائي) الذي وصف المراقب الدولي لحقوق الانسان في العراق شقه بانه «جريمة القرن بحق البيئة» . فان النهر ، وهو في الواقع قناة ، سيجري ٣٥٠ ميلاً من المحمودية (فوق المسيب) الى الخليج

الفارسي . ويراد بالقناة دحر العقوبات الدولية بزيادة المساحة المزروعة ابتداء من صيف ١٩٩٣ . ويخشى بعض الخبراء ان يكون الغرض من القناة أيضاً مساعدة الجيش العراقي على الوصول الى الجنوب بسهولة أكبر من خلال تجفيف منطقة الأهوار ، موطن المقاتلين الشيعة . والحق ان الصور التي التقطتها الأقمار الصناعية الأمريكية في اذار/مارس ١٩٩٣ تبين ، كما تقول التقارير ، ان ثلث هور العمارة الكبير كان جافاً حينذاك وان قسماً كبيراً من هور الحويزة الذي يمتد عبر الحدود مع ايران ، كان يجري تجفيفه باطراد . وفي حين ان من السابق لأوانه تقدير الدلالات الكاملة لبناء «النهر الثالث» فان شقه أسفر بالفعل عن تغيير النمط الفريد لحياة عرب الأهوار الشيعة . كما من المرجح ان تتسبب التغييرات المائية والبيئية الناجمة عن «النهر الثالث» على المدى البعيد ، في تقليل امدادات الماء الى عمق الأراضي التابعة لنجف وكربلاء حيث يوجد البعض من أفضل حقول الرز في العراق . وأخيراً فان هذا التطور يمكن ان يؤدي الى تغييرات سكانية كبيرة لأن المزارعين الشيعة سيضطرون الى الانتقال الى مناطق خصبة أخرى في العراق أكثر بعداً عن النجف وكربلاء . لذا ينطوي «النهر الثالث» على امكانية اضعاف موقع المدينتين بوصفهما معقلي الاسلام الشيعي في العراق ، أكثر من ذي قبل .

ما الذي يمكن ان يأتي به المستقبل للشيعة العراقيين ؟ لقد طلب الرئيس بوش من بريطانيا وفرنسا في آب/اغسطس ١٩٩٢ تأييده في القيام باجراء جوي لحماية الشيعة في جنوب العراق لأسباب لربما كان منها سعيه لكسب رصيد في سنة الانتخابات . فأعُلِنت منطقة «حظر جوي» على الطائرات العراقية جنوب خط العرض ٣٢ تغطي المساحة الممتدة من النجف جنوباً ، بما في ذلك الأهوار . وتزامن فرض هذه المنطقة مع تقارير اوردتها وسائل الاعلام بان مسؤولي الادارة الامريكية وصناع سياساتها ادركوا «ان الشيعة عراقيون أولاً ، وليسوا انفصاليين» . وكانت لحظة التجلي هذه تعكس ما وصفه المسؤولون بانه «فهم أفضل لمن يكون حقاً الشيعة في

جنوب العراق : انهم بشر مضطهدون - بالفتح - وليس بالضرورة نذر دولة اسلامية راديكالية ستتحالف مع ايران» . ويطرح الانقلاب الذي أحيط بدعاية واسعة في الموقف من الشيعة العراقيين ، تحديات جديدة ليس على الولايات المتحدة وحلفائها فحسب بل وعلى المواطنين في العراق فضلاً عن فصائل المعارضة في الخارج . هل يعكس هذا التطور مجرد تغيير في التكتيك لاضعاف صدام حسين أم انه أيضاً مؤشر على وجود استعداد صادق من جانب الولايات المتحدة وحلفائها لاعادة النظر في افتراضات سياسية ثابتة منذ زمن طويل حول طبيعة الحكم في العراق ، يمكن ان تنهي حكم الأقلية السنية في هذا البلد ؟ ان مهمة التعامل مع هذا السؤال الصعب وتفرعات احتمالاته المعقدة تُركت للادارة الامريكية الجديدة بقيادة الرئيس بيل كلينتون . وحين كُتبت هذه السطور لم تكن الولايات المتحدة وحلفاؤها ، بمن فيهم العربية السعودية والكويت ، على استعداد حقيقي لاجراء تغييرات جذرية في التصورات السابقة عن طبيعة الحكم في العراق . وبدأ مسؤولون كبار في ادارة كلنتون يتحدثون عن صدام حسين بوصفه نوعاً من «الصداع الخفيف» سيتعين عليهم ان يعيشوا معه لفترة طويلة ، واجدين الراحة منه عن طريق الدبلوماسية تارة وعن طريق القوة تارة أخرى . وأياً كانت السياسات الجديدة للولايات المتحدة وحلفائها فان حساباتهم ستتأثر على المدى البعيد بالتطورات التي تحصل في العراق فضلاً عن تأثرها بأعمال فصائل المعارضة العراقية المختلفة .

ومن هذه الناحية مازال من الصعب تقدير الأثر الذي تركته الحرب على مختلف مكونات الهوية الشيعية العراقية والتنبؤ بالعواقب السياسية - الاجتماعية طويلة المدى للصراع الطائفي والأحقاد الطائفية التي غذتها الحرب بين شيعة العراق وسنته . فضلاً عن ذلك فإنه من غير الواضح كيف سترد البرجوازية العراقية على المدى البعيد ، على افعال مثل اقدام سلطة البعث على اعدام زهاء أربعين تاجراً بغدادياً في تموز/يوليو ١٩٩٢ بتهمة

التربح الفاحش ، وماذا كانت هذه الطبقة - بمن فيها أعضاؤها السنة - ستنضم بلا تحفظ الى صفوف الفصائل الأخرى في المعارضة ضد صدام حسين . وليس واضحاً بالقدر نفسه ما اذا كانت قد بدأت تنشأ على مستوى القواعد بعد الحرب قيادة تستطيع نيل الاعتراف من غالبية الفصائل والطبقات المختلفة التي تؤلف المجتمع العراقي .

ان المسؤولية عن مصير العراق تكمن أساساً بيد شعبه . واليوم يواجه العراقيون داخل البلاد وفي المنافي أصعب امتحان لهم حتى الآن : ان يثبتوا بشكل مقنع ان قيادة عراقية جديدة ذات صدقية يمكن ان تنبثق ، قيادة يمكن ان تكون بديلاً عن البعث ويمكن ان تشرف على انتقال العراق الى دولة تراعي المصالح المتنوعة للشيعة والسنة العرب فضلاً عن مصالح الأكراد .

تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٣

الملحق رقم (١)
دستور حيّ البراق في النجف

... نحن (سكان حي البراق) نكتب هذه الوثيقة لضمان الوحدة والتلاحم فيما بيننا... لقد تنادينا وأصبحنا يداً واحدة ودماً واحداً ، ونسير وراء بعضنا البعض اذا وقع مكروه على حينا من الأحياء الأخرى . وسنهب معاً ضد كل غريب ليس منا سواء كانت النتيجة لنا أو علينا . وشروط اتحادنا هي الآتي :

١ - اذا قُتل غريب فعلى القاتل ان يدفع خمس ليرات وتدفع العشيرة كلها المتبقي من ديّة القتيل .

٢ - اذا قُتل أحد من اتحادنا فان نصف الفصل (الديّة) يؤول لعائلة القتيل والنصف الأخر للاتحاد .

٣ - اذا قَتَل أحد أخر من عشيرته وليس للعشيرة شيخ مسؤول ، فان القاتل يجب ان يرحل عن المكان سبع سنوات ، وكل من يساعده يُطرد لنفس الفترة . ويكون الفصل ثلاثين ليرة ذهباً... والفرشة وخمس ليرات وعشر قطع قماش من الحرير . ويُعطى الثلث الى الاتحاد والثلثان الى ذوي القربى ، تدفع على قسطين .

٤ - من يجرح أحداً من عشيرته ويسفر الجرح عن نزيف ، يدفع ليرة واحدة .

٥ - من يصوب بندقيته على صديقه دون أن يطلق النار ، يُسلم بندقيته .

٦ ـ من يجرح أخر ويتسبب الجرح في مرضه ، عليه ان يدفع خمس ليرات ويُسلم سلاحه ويغادر المدينة لفترة قصيرة ، واي مبلغ اضافي يُدفع سيعطى ثلثه الى شيخنا كاظم صبي ، وثلثان للاتحاد .

٧ ـ اذا وقع اذى بواحد منا وهو يسرق أو يسطو أو ينهب أو يفسق فاننا لا نكون غير مسؤولين فحسب بل ولا نكون له أصدقاء .

٨ ـ اذا أوقفت الحكومة واحداً منا عن أفعالنا أو سجنته ، فاننا ندفع كل نفقاته .

الوارد أعلاه لنا جميعاً . اننا موحدون مع كاظم سواء كان في المدينة أو لم يكن ، وعلى هذا الشرط نحن جميعاً نضع تواقيعنا وكلنا نوافق عليه والله على مانقول شهيد .

المصدر :

Great Britain, Administration Reports, 1918, Najaf, CO 696/1.

الملحق رقم (٢)

العتبات والأضرحة والأماكن المقدسة الشيعية الهامة في العراق

كربلاء : ضريحا الامام الحسين وأخيه غير الشقيق العباس . وفي هذه المدينة كذلك الخيمكة التي تشير الى موقع خيمة الحسين قبل معركة كربلاء . وعلى مسافة حوالي أربعة أميال خارج المدينة ينتصب ضريحا الحر بن يزيد الرياحي (القائد العسكري الذي أرسله ابن زياد لاعتراض الحسين ولكنه انتقل الى معسكره) وعون بن عبد الله بن جعفر ، اللذين كانا بين أصحابه في المعركة .

النجف : ضريح الامام علي بن أبي طالب . وهناك كذلك عدة أماكن مقدسة داخل المدينة .

الكاظمين : ضريحا موسى الكاظم وحفيده محمد الجواد ، الاماميْن السابع والتاسع .

سامراء : ضريحا علي بن محمد الهادي ونجله حسن العسكري وكذلك مكان اختفاء محمد المهدي ، وهما الأئمة العاشر والحادي عشر والثاني عشر على التوالي .

الكوفة : جامع الكوفة حيث أصيب علي في مقتل وجامع السهلة . وفي هذه المدينة أيضاً ضريح مسلم بن عقيل (ابن عم الحسين ومبعوثه الى الكوفة) وضريح هاني بن عروة الذي أخفى مسلم بن عقيل .

الحلة : توجد حول هذه المدينة أضرحة أبناء مسلم بن عقيل وضريح أخيه

(وصهر الامام علي) محمد وضريحا الحمزة وجاسم، نجل الامام السابع وحفيده على التوالي.

بلد: يوجد قرب هذه المدينة ضريح سيد محمد، نجل الامام العاشر.

قلعة صالح: يوجد قرب هذه المدينة مرقد عبد الله نجل الامام علي.

المسيب: مرقد سيد ابراهيم وأبو القاسم، نجل الامام السابع ونجل الامام الحادي عشر على التوالي.

طويريج: مراقد ابن الحسن وبنات الحسن (أطفال الامام الحادي عشر) ومرقد ابن حمزة، حفيد الامام السابع. وأصبحت مراقد بنات الحسن مركز تبرك النساء بالدرجة الرئيسية في منطقة النجف.

كميت: مرقد علي الشرقي الذي كان يُزْعَم بأنه أحد أشقاء الامام علي الرضا.

بدرة: يوجد قرب المدينة مرقد علي اليثربي الذي كان يُزْعَم بأنه نجل الامام السابع.

سلمان باك: مراقد سلمان الفارسي وجابر بن عبد الله الأنصاري وحذيفة بن اليمان. وكان ثلاثتهم من صحابة الرسول محمد ومؤمنين بقضية الشيعة.

بغداد: مراقد النواب الأربعة (ممثلي الامام الاثني عشر).

المصادر:

Report of the Protector of British Indian Pilgrims, 1929, CO 730/159/2, Appendix A, J.G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-15), 1, 2: 2356-57; Admiralty War Staff, Intelligence Division, A Handbook of Mesopotamia, 4 vols., London, 1916-1917; 1: 84; عباس القُمّي، مفاتيح الجنان (بيروت، ١٩٩٢)؛ عبد

الرزاق كمونة الحسيني ، مشاهد العطرة الطاهرة وأعيان الصحابة والتابعين (النجف ، ١٩٦٨) ؛ علي الوردي ، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي (بغداد ، ١٩٦٥) ، ٢٤١ ؛ جعفر المحبوبة ، ماضي النجف وحاضرها ، ٣ أجزاء (النجف ، ١٩٥٥-١٩٥٨) ، ١ : ٩٤-٩٨ ؛ عبد الهادي الفضلي ، دليل النجف الأشرف (النجف ، ١٩٦٦) ، ١١٨-١١٩ ؛ يونس ابراهيم السامرائي ، تاريخ مدينة سامراء ، ٣ أجزاء (بغداد ، ١٩٦٨-١٩٧٣) ، ٣ : ١١٧-١٣٩ .

الملحق رقم (٣)

أماكن الدفن المقدسة الشيعية

مدينة العتبات	مكان الدفن	رسم الدخول (بالبيزات الذهبية التركية)
النجف	الرواق	٥٠٠٠
	ايوان الذهب	٢٥٠٠
	حجر الصحن	٢٥٠
	أرض الصحن	٢٠٠
	وادي السلام	٥٠
كربلاء	الرواق	٥٠٠
	ايوان الذهب	١٥٠
	حجر الصحن	١٠٠
	وادي الايمان	٣٠
الكاظمين	الرواق	٢٠٠
	ايوان الذهب	١٠٠
	حجر الصحن	٢١
	أرض الصحن	٢١
	مقابر قريش	-
سامراء	الرواق	٧٠
	حجر الصحن	٤٠
	أرض الصحن	٤٠
	الطارمة	٤٠

المصدر :

J.G. Lorimer, Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia, 2 Vols. in 5 pts. (Calcutta, 1908-1915), 1, 2: 2362-63. مقابر قريش لا ترد في قائمة لوريمر

ملاحظة : كانت ١٢٥ بيزة ذهبية تركية تساوي حوالي جنيه ذهبي انجليزي .

المراجع

الأوراق الأرشيفية

Great Britain, Public Record Office

Air 23: (Overseas Commands, 1922-1932).

CO 696: (Iraq: Sessional Reports, 1917-1931).

CO 730: (Iraq, 1921-1932: The main source for the Mandate period).

FO 195: (Baghdad, Foreign Office, 1905-1911).

FO 248: (Persia and Mesopotamia affairs, 1918-1941).

FO 371: (Political correspondence between Baghdad, Tehran, and London, as well as interdepartmental correspondence on Iraq, 1910-1958).

FO 406: (Confidential Prints, Eastern Affairs: Reports on Iraq, 1911-1943).

FO 416: (Persia, 1905-1941).

FO 624: (Baghdad Embassy, 1933-1954. The pre-1933 records are in the National Archives in New Delhi, under BHCF).

FO 838: ('Amara Consulate: Reports on the political situation in 'Amara, 1941-1951).

Great Britain, India Office Library

Letters, Political and Secret: L\P&S 10 (1914-1921), L\P&S 11, and L\P&S 12 (1932-1941).

National Archives of India, New Delhi

Baghdad High Commission File, 1918-1933 (including the complete series of the Weekly Abstracts of Police Intelligence).

Government of India: Foreign and Political Department, 1911-1936, and External Affairs Department, 1937-1958.

The U.S. National Archives, Washington, D.C.

Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of Iraq, 1930-1944: Decimal File 890G.

Confidential U.S. State Department Central Files: Iraq, 1945-1949, Internal Affairs: Decimal File 890G.

Confidential U.S. State Department Central Files: Iraq, 1950–1954, Internal Affairs: Decimal File 787.

Confidential U.S. State Department Central Files: Iraq, 1955-

1959, Internal Affairs: Decimal File 787.

الأوراق الشخصية

C.J. Edmonds Papers, St. Antony's College, Oxford University.

المطبوعات الحكومية

Great Britain

Cmd. 1061. Review of the Civil Administration of Mesopotamia, 1914-1920. Compiled by G. L. Bell, 1920.

Colonial Office. Report by Her Majesty's Government to the League of Nations on the Administration of Iraq, 1925-1932.

Colonial Office. Reports on the Administration of Iraq for the Years 1918-1925.

Great Britain, Admiralty. A Handbook of Mesopotamia. London, 1916-1917. 4 vols.

Great Britain, Foreign Office, Historical Section. Mesopotamia. London, 1920.

Great Britain, Office of the Civil Commissioner. The Arab of Mesopotamia. Basra, 1917.

Lorimer, J. G. Gazetteer of the Persian Gulf, 'Oman and Central Arabia. Calcutta, 1908-1915. 2 vols. in 5 pts.

Naval Intelligence Division. Iraq and the Persian Gulf. Geographical Handbook Series. London, 1944.

Iraq

Iraq. Principal Bureau of Statistics. Statistical Abstract 1947. Baghdad, 1947.

مديرية النفوس العامة ، إحصاء السكان لسنة ١٩٤٧ . بغداد ، ١٩٤٧ ، ٣ أجزاء .

مديرية النفوس العامة ، المجموعة الإحصائية لتسجيل عام ١٩٥٧ . بغداد ، ١٩٦١ ، ٧ أجزاء في مجلد واحد .

متصرفية لواء كربلاء . دليل العتبات . بغداد ، ١٩٦٧ .

الوقائع العراقية ، بغداد ، لسنة ١٩٢١ إلى الآن .

الأطروحات

Abuel-Haj, Samira Ali. "Class Conflict and Political Revolution in Iraq: The Socio-Economic Origins of the 1958 Rvolution." University of California, Los Angeles, 1987.

Fattah, Hala Mundhir. "The Development of the Regional Market of Iraq and the Gulf, 1800-1900." University of California,

Los Angeles, 1986.

Azeez, M. M. "Geographical Aspects of Rural Migration from 'Amara Province, Iraq, 1955-1964." Durham University, 1986.

Haidari, Ibrahim. "Zur Soziologie des Schiitischen Chiliasmus: Ein Beitrag zur Erforschung des Irakischen Passionsspiels." Klaus Schwarz Verlag. Freiburg im Breisgau, 1975.

Haider, Saleh. "Land Problems of Iraq." University of London, LSE, 1942.

Hamel, John Thomas. "Ja'far al-Khalili and the Modern Iraqi Story." University of Michigan, 1972.

Kovalenko, Anatoly. "Le Martyre de Husayn dans la poésie Populaire d'Iraq." Université de Genève, 1979.

Litvak, Meir. "The Shi'i Ulama of Najaf and Karbala, 1791-1904: A Socio-Political Analysis." Harvard University, 1991.

Lokiec, Liora. "Iraqi Politics, 1931-1941." University of London, LSE, 1988.

Najar, Basil Naim. "The Dynamics of Rural-Urban Migration and Assimilation in Iraq." Wayne State University, 1967.

Nakash, Yitzhak. "Shi'ism and National Identity in Iraq, 1908-1958." Princeton University, 1992.

Pool, David. "The Politics of Patronage: Elites and Social Structure in Iraq." Princeton University, 1992.

Thaiss, Gustav. "Religious Symbolism and Social Change: The

Drama of Husayn." Washington University, 1973.

الصحف والمجلات

الاعتدال : نجف ١٩٣٢ - ١٩٣٦ .

- العرفان : صيدا ١٩٠٩ - إلى الآن .

العلم : نجف ١٩١٠ - ١٩١١ .

المرشد : بغداد ١٩٢٥ - ١٩٢٩ .

المنار : القاهرة ١٨٩٨ - ١٩٣٦ .

الهاتف : نجف وبغداد ١٩٣٥ - ١٩٥٢ .

لغة العرب : بغداد : ١٩١١ - ١٩١٣ .

الأبحاث المنشورة بالعربية والفارسية

أُزري ، عبد الكريم :

- «مشكلة الحكم في العراق» ، لندن ١٩٩١ .

- «تاريخ في ذكريات العراق ١٩٣٠ - ١٩٥٨» ، بيروت ١٩٨٢ .

الأسدي ، حسن : «ثورة النجف» ، بغداد ١٩٧٤/١٩٧٥ .

آصفي ، محمد مهدي :

- «مدرسة النجف وتطور الحركة الإصلاحية فيها» ، النجف ١٩٦٤ .

- «من حديث الدعوة والدعاة» ، الطبعة الثانية ، النجف ١٩٦٦ .

آقا بزرك طهراني ، محمد محسن :

- «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» ، طهران والنجف ١٩٣٦ ـ ١٩٨٦ ، ٢٦ مجلد .

- «هدية الراضي إلى الإمام المجدد الشيرازي» ، طهران ١٩٨٤ .

- «طبقة أعلام الشيعة» ، النجف وبيروت ١٩٤٥ ـ ١٩٧١ ، ٥ مجلدات .

أمين ، حسن : «السيد محسن الأمين . سيرته بقلمه وأقلام آخرين» ، صيدا ، ١٩٥٧ .

أمين ، محسن :

- «أعيان الشيعة» ، بيروت ١٩٦٠ ـ ١٩٦٣ ، ٥٦ مجلد .

- «الحصون المنيعة في رد ما أورده صاحب المنار في حق الشيعة» ، دمشق ١٩٠٩ .

- «لواعج الأشجان في مقتل الإمام أبي عبد الله الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام» ، صيدا ١٩٣٤ / ١٩٣٥ .

- «المجالس السنية في مناقب ومصاعب العطرة النبوية» ، دمشق ١٩٥٤ ، ٥ مجلدات .

- «من بلد إلى بلد : رحلات في الشرق والغرب» ، بيروت ١٩٧٤ .

- «رحلات السيد محسن الأمين في لبنان والعراق وايران ومصر والحجاز» ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٨٥ .

- «الشيعة بين الحقائق والأوهام»، بيروت ١٩٧٥ .

- «التنزيه لأعمال الشبيه»، صيدا ١٩٢٨ .

أميني، عبد الحسين : «شهداء الفضيلة»، النجف ١٩٣٦ .

اميني، محمد هادي : «رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام»، النجف ١٩٦٤ .

يازركان، علي : «الوقائع الحقيقية في الثورة العراقية»، بغداد ١٩٥٤ .

بحراني، حسين بن محمد : «الفوادح الحسينية والقوادم البيّنيّة»، الطبعة الثانية، النجف /بدون تاريخ .

بحراني، محمد علي : «مأتم الحسين»، النجف/ بدون تاريخ .

براقي، حسين بن أحمد : «الدرة البهية في فضل كربلاء»، النجف ١٩٧٠ .

براك، فاضل : «المدارس اليهودية والايرانية في العراق : دراسة مقارنة»، بغداد ١٩٨٤ .

بصري الوائلي : «عثمان بن سند . مختصر كتاب مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود»، القاهرة ١٩٥١/ ١٩٥٢ .

بصير، محمد مهدي :

- «نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر»، بغداد ١٩٤٦ .

- «تاريخ القضية العراقية»، بغداد ١٩٢٤، مجلدات .

بلاغي، عبد الحجة، «تاريخ نجف أشرف وحيره»، طهران، ١٩٤٨/ ١٩٤٩ .

بياتي، علاء الدين جاسم : «الراشدية . دراسة انتروبولوجية اجتماعية»، النجف ١٩٧١ .

پیرزاده ، حاجي محمد علي : «سفرنامه' حاجي پيرزاده» . تحقيق ، حافظ فرمان فرمايان ، طهران ١٩٦٣ ، مجلدان .

تميمي ، محمد علي جعفر : «مشهد الإمام أو مدينة النجف» ، النجف ١٩٥٤ ، مجلدان .

توناكابوني ، ميرزا محمد : «قصص العلماء» ، طهران / بدون تاريخ .

جميل ، حسين :

- «الأفكار السياسية للأحزاب العراقية في عهد الانتداب ١٩٢٢-١٩٣٢» ، بغداد ١٩٨٥ .

- «الحياة السياسية في العراق ، ١٩٢٥-١٩٤٧» ، بغداد ١٩٨٣ .

جميل ، مكي : «البدو والقبائل الرحالة في العراق» ، بغداد ١٩٥٦ .

جواهري ، شريف : «مثير الأحزان في أحوال الأئمة الاثنى عشر» ، النجف ١٩٦٦ .

حائري ، محمد علي : «المشاهد المشرفة والوهابيون» ، النجف ١٩٢٦ / ١٩٢٧ .

حسني ، عبد الرزاق :

- «العراق في دوري الاحتلال والانتداب» ، صيدا ١٩٣٥ .

- «تاريخ العراق السياسي الحديث» ، صيدا ١٩٤٦ .

- «الثورة العراقية الكبرى» ، صيدا ١٩٥٢ .

- «تاريخ الوزارات العراقية» ، الطبعة الثانية والثالثة ، صيدا ١٩٥٣ ـ ١٩٦٥ ، ١٠ مجلدات .

- «الأصول الرسمية لتاريخ الوزارات العراقية» ، صيدا ١٩٦٤ .

حسو ، نزار توفيق سلطان : «الصراع على السلطة في العراق الملكي» ، بغداد ١٩٨٤ .

حسيني ، عبد الرزاق كمونة :

- «مشاهد المطرة الطاهرة وأعيان الصحابة والتابعين» ، النجف ١٩٦٨ ، مجلدات .

- «موارد الأ تحاف في نقباء الأشراف» ، النجف ١٩٦٨ ، مجلدات .

حصري ، ساطع : «مذكراتي في العراق» ، بيروت ١٩٦٧ - ١٩٦٨ ، مجلدات .

حلي ، عبد الحسين : «النقد النزيه لرسالة التنزيه» ، النجف ١٩٢٨/ ١٩٢٩ .

حلي ، يوسف كركوش : «تاريخ الحلة» ، النجف ١٩٦٥ ، مجلدات .

حيدري ، ابراهيم فصيح : «كتاب عنوان المجد في بيان أحوال بغداد والبصرة ونجد» ، بغداد / بدون تاريخ .

خاقاني ، علي :

- «فنون الأدب الشعبي» ، بغداد ١٩٦٢ - ١٩٦٨ ، ٨ مجلد .

- « شعراء الغري أو النجفيات» ، الطبعة الثانية ، قم ١٩٨٨ ، ١٢ مجلد .

- «شعراء الحلة أو البابليات» ، بغداد ١٩٥١ - ١٩٥٣ ، ٥ مجلدات .

خالصي ، محمد بن مهدي : «العروبة في دار البوار فهل من منقذ : مقايسة بين الغابر والحاضر ونظرة إلى المستقبل» ، مشهد / بدون تاريخ .

خراساني ، ميرزا مهدي الحسين : «معجزات و كرامات المه، آثار» ، طهران ١٩٤٩ .

خفاجي ، عصام : «الدولة والتطور الرأسمالي في العراق ١٩٦٨ - ١٩٧٨» ،

القاهرة ١٩٨٣ .

خليلي ، جعفر :

- «هكذا عرفتهم» ، بغداد ١٩٦٣ ـ ١٩٦٨ ، مجلدات .

- «موسوعة العتبات المقدسة» ، بغداد وبيروت ١٩٦٥ ـ ١٩٧٠ ، ١٠ مجلدات .

دجيلي ، حسين : «التعليم العالي في العراق» ، بغداد ١٩٦٣ .

دجيلي ، عبد الصاحب : «الشعوبية وأدوارها التاريخية في العالم العربي» ، النجف ١٩٦٠ .

دجيلي ، عبد الكريم : «الجواهري شاعر العربية» ، النجف ١٩٧٢ .

درة ، محمود : «حياة عراقي من وراء البوابة السوداء» ، القاهرة ١٩٧٦ .

دلوي ، نسرين محمود حمزة : «الجغرافيا الاجتماعية لمدينة الكاظمية الكبرى» ، بغداد ١٩٧٥ .

دملوجي ، صادق : «مدحت باشا» ، بغداد ١٩٥٣ .

رهيمي ، عبد الحليم : «تاريخ الحركة الاسلامية في العراق : الجذور الفكرية والواقع التاريخي ١٩٠٠ - ١٩٢٤» ، بيروت ١٩٨٥ .

زنجاني ، ابراهيم الموسوي : «عقائد الإمامية الاثنى عشرية» ، الطبعة الثانية ، بيروت ١٩٧٣ ـ ١٩٧٧ ، ٣ مجلدات .

سالم ، شاكر مصطفى : «الجبايش» ، بغداد ١٩٥٧ ، مجلدات .

سامرائي ، كامل : «الوقف : تصفيته والقوانين الخاصة به» ، بغداد ١٩٦٨ .

سامرائي ، يونس ابراهيم :

- «تاريخ عشائر سامراء» ، بغداد ١٩٦١ .

- «تاريخ مدينة سامراء» ، بغداد ١٩٦٨ ـ ١٩٧٣ ، ٣ مجلدات .

سركيس ، يعقوب : «مباحث عراقية» ، بغداد ١٩٤٨ ـ ١٩٨١ ، ٣ مجلدات .

سعدي ، رياض ابراهيم : «الهجرة الداخلية للسكان في العراق ١٩٤٧-١٩٦٥» ، بغداد ١٩٧٦ .

سعيدي ، حمود : «دراسة عن عشائر العراق : الخزاعل» ، النجف ١٩٧٤ .

سويدي ، توفيق : «مذكراتي : نصف قرن من تاريخ العراق والقضية العربية» ، بيروت ١٩٦٩ .

سيف الدولة ، سلطان محمد فرزند :« سفرنامه' سيف الدولة» ، الطبعة الثانية ، طهران/ بدون تاريخ .

شاهرودي ، نور الدين : «تاريخ الحركة العلمية في كربلاء» ، بيروت ١٩٩٠ .

شرقي ، طالب علي :

- «عين التمر» ، النجف ١٩٦٩ .

- «النجف الأشرف : عاداتها وتقاليدها» ، النجف ١٩٧٨ .

شرقي ، علي : «الأحلام» ، بغداد ١٩٦٣ .

شمس الدين ، محمد علي : «الاصلاح الهادي : نظرة في فكر وسلوك المجتهد السيد محسن الأمين الحسيني العاملي» ، بيروت ١٩٨٥ .

شمس الدين ، محمد مهدي : «ثورة الحسين في الوجدان الشعبي» ، بيروت ١٩٨٠ .

شهرستاني ، محمد علي هبة الدين الحسني : «الدلائل والمسائل» ، النجف ١٩٢٦ .

طاهر ، عبد الجليل : «العشائر العراقية» ، بيروت ١٩٧٢ .

طعمة ، سلمان هادي : «تراث كربلاء» ، كربلاء ١٩٦٤ .

طعمة ، عبد الجواد الكيليدار : «تاريخ كربلاء وحائر الحسين عليه السلام» ، الطبعة الثانية ، النجف ١٩٦٧ .

طعمة ، عبد الحسين الكيليدار : «بغية النبلاء في تأريخ كربلاء» ، بغداد ١٩٦٦ .

عبد الدراجي ، عبد الرزاق : جعفر ابو التِّمَّن ودوره في الحركة الوطنية في العراق . بغداد ١٩٧٨

عريم ، عبدالجبار : «القبائل الرحل في العراق» ، بغداد ١٩٦٥ .

عز الدين ، يوسف : «شعراء العراق في القرن العشرين» ، بغداد ١٩٦٩ .

عزاوي ، عباس :

- «عشائر العراق» ، بغداد ١٩٣٧ ـ ١٩٥٦ ، ٤ مجلدات .

- «تاريخ العراق بين احتلالين» ، بغداد ١٩٣٥ ـ ١٩٥٦ ، ٨ مجلدات .

علوي ، حسن :

- «الشيعة والدولة القومية في العراق» ، باريس ١٩٨٩ .

- «التأثيرات التركية في المشروع القومي في العراق» ، لندن ١٩٨٨ .

علوي ، محمد مهدي : «هبة الدين الشهرستاني» ، بغداد ١٩٣٠ .

عوّاد ، كوركيس : «معجم المؤلفين العراقيين في القرن التاسع عشر والعشرين ١٨٠٠-١٩٦٩» ، بغداد ١٩٦٩ ، ٣ مجلدات .

غفل من الاسم : «الحركة الإسلامية في العراق» ، بيروت ١٩٨٥ .

غفل من الاسم : «الحوزة العلمية في النجف : معالمها وحركتها الإصلاحية ، ١٩٢٠ ـ ١٩٨٠» ، مقالة في مجلة لموضوعات اطروحة ماجستير بقلم علي أحمد كاظم البهادلي . البلاد ٧٣ (١٤ آذار ١٩٩٢) .

غفل من الاسم : «الإمام السيد أبو الحسن» ، النجف ١٩٤٦/ ١٩٤٧ .

غفل من الاسم : «الإمام الشيخ محمد تقي الشيرازي يشكل الحكومة الإسلامية في العراق» ، طهران ١٩٨٣ .

فاضل ، هادي : «دليل النجف الأشرف» ، النجف ١٩٦٦ .

فرعون ، فريق المزهر :

ـ «الحقائق الناصعة في الثورة العراقية سنة ١٩٢٠ ونتائجها» ، بغداد ١٩٥٢ .

ـ «القضاء العشائري» ، بغداد ١٩٤١ .

فكيكي ، عبد الهادي : «الشعوبية والقومية العربية» ، بيروت ١٩٦١ .

فهمي ، أحمد : «تقرير حول العراق» ، بغداد ١٩٢٦ .

فياض ، عبد الله : «الثورة العراقية الكبرى» ، بغداد ١٩٦٣ .

قزويني ، محمد الكاظمي : «الإسلام وواقع المسلم المعاصر» ، النجف ١٩٦١ / ١٩٦٢ .

قزويني ، محمد حسن : «البراهين الجلية في رفع تشكيكات الوهابية» ، النجف ١٩٢٧ / ١٩٢٨ .

قزويني ، مهدي : «أنساب القبائل العراقية» ، النجف ١٩٥٦/ ١٩٥٧ .

قصاب ، عبد العزيز : «من ذكرياتي» ، بيروت ١٩٦٢ .

قمي ، عباس : «مفاتيح الجنان» ، بيروت ١٩٩٢ .

قوچاني ، آقا نجفي ، «سياحت شرق يا زندكينامه وسفرنامه آقا نجفي قوچاني» ، مشهد ، ١٩٧٢ .

كاتب ، أحمد بن حسين : «تجربة الثورة الاسلامية في العراق ١٩٢٠ - ١٩٨٠» ، طهران ١٩٨٠ .

كاشف الغطاء ، عبد الرضا : «الأنوار الحسينية والشعائر الاسلامية» ، بومباي ١٩٢٨/ ١٩٢٩ .

كاشف الغطاء ، محمد الحسين :

- «الآيات البينات في قمع البدع والدلالات» ، النجف ١٩٢٧ .

- «الدين والاسلام أو الدعوة الاسلامية» ، الطبعة الثانية ، صيدا ١٩١٢/ ١٩١٣ ، مجلدان .

- «محاورات الإمام المصلح كاشف الغطاء الشيخ محمد الحسين مع السفيرين البريطاني والأمريكي في بغداد» ، الطبعة الرابعة ، النجف ١٩٥٤ .

كاشي ، عبد الوهاب : «مأساة الحسين بين السائل والمجيب» ، بيروت ١٩٧٣ .

كاظمي ، محمد مهدي الموسوي الأصفهاني : «معجم القبور» ، بغداد ١٩٣٩ .

كبه ، محمد مهدي : «مذكراتي في صميم الأحداث ١٩١٨ - ١٩٥٨» ، بيروت ١٩٦٥ .

كركوكلي ، رسول : «دوحة الوزراء في تاريخ وقائع بغداد الزوراء» ، بيروت وبغداد / بدون تاريخ .

كسراوي ، أحمد : «التشيّع والشيعة» ، طهران ١٩٤٥ .

كيليدار ، عبد العماد : «تاريخ كربلاء» ، بغداد ١٩٤٩ .

اللجنة الثقافية لمدرسة الإمام أمير المؤمنين العلمية : «القضية العراقية من خلال موقف الإمام الشيرازي» ، مشهد ١٩٨١ .

محبوبة ، جعفر باقر : «ماضي النجف وحاضرها» ، النجف ١٩٥٥ ـ ١٩٥٨ ، ٣ مجلدات .

محلاتي ، ذبيح الله : «مآثر الكبراء في تاريخ سامراء» ، النجف وطهران ، ١٩٤٨ـ ١٩٤٩ ، ٣ مجلدات .

مدرسي ، مرتضى : «تاريخ روابط ايران وعراق» ، طهران ١٩٧٣ .

مرجاني ، حيدر : «النجف الأشرف قديماً وحديثاً» ، بغداد ١٩٨٦ .

مظفر ، عبد العلي بن محمد حسن : «الإسلام والتطور الاجتماعي» ، النجف ١٩٦٤ .

مظفر ، محمد رضا : «عقائد الإمامية» ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٦١/ ١٩٦٢ .

مغنية ، محمد جواد :

- «الإسلام مع الحياة» ، بيروت ١٩٦١ .

- «مع علماء النجف الأشرف» ، بيروت وبغداد ١٩٦٢ .

- « المجالس الحسينية» ، بيروت / بدون تاريخ .

- «من ذا وذاك» ، بيروت ١٩٧٩ .

- «الشيعة في الميزان» ، بيروت / بدون تاريخ .

مقرم ، عبد الرزاق الموسوي :

- «العباس ابن الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب» ، النجف / بدون تاريخ .

- «مقتل الحسين أو حديث كربلاء»، النجف ١٩٥٦ .

ملاح ، محمود :

- «الأراء الصحيحة لبناء قومية صحيحة»، بغداد / بدون تاريخ .

- «تاريخنا القومي بين السلب والايجاب»، بغداد ١٩٥٦ .

- «الوحدة الاسلامية بين الأخذ والرد»، بغداد ١٩٥١ .

المُلك ، أديب : «سفرنامه‌ء أديب الملك بعتبات (دليل الزائرين)»، ١٢٧٣ هجري ، طهران ١٩٨٥ .

موسوي ، عبد الحسين شرف الدين : «المجالس الفاخرة في مأتم العطرة الطاهرة»، النجف ١٩٦٧ .

موسوي ، عبد الصاحب : «حركة الشعر في النجف الأشرف وأطواره خلال القرن الرابع عشر الهجري : دراسة مقارنة»، بيروت ١٩٨٨ .

موسوي ، موسى : «الشيعة والتشيع : الصراع بين الشيعة والتشيع»، القاهرة ١٩٨٩ .

نائيني ، ميرزا محمد حسين : «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، الطبعة الثالثة ، طهران ١٩٥٥ .

ناصر ، ستار جابر : «هوامش على كتاب علي الوردي»، بغداد ١٩٧٨ .

ندواني ، عبد الكريم : «تأريخ العمارة وعشائرها»، بغداد ١٩٦١ .

نظمي ، وميض جمال عمر :

- «الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق»، بيروت ١٩٨٤ .

- «شيعة العراق والقضية القومية العربية : الدور التاريخي قبيل الاستقلال» ، (المستقبل العربي ٤١/ ١٩٨٢) .

نفيسي ، عبد الله فهد : «دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث» ، بيروت ١٩٧٣ .

نوار ، عبد العزيز سليمان : «تأريخ العراق الحديث من نهاية حكم داود باشا إلى نهاية حكم مدحت باشا» ، القاهرة ١٩٦٨ .

هلالي ، عبد الرزاق :

- «الهجرة من الريف إلى المدن في العراق» ، بغداد ١٩٥٨ .

- «تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني ، ١٦٣٨ - ١٩١٧» ، بغداد ١٩٥٩ .

وائلي ، ابراهيم :

- «الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر» ، بغداد ١٩٦١ .

- «ثورة العشرين في الشعر العراقي» ، بغداد ١٩٦٨ .

وائلي ، أحمد : «هوية التشيع» ، بيروت ١٩٨٠ .

واعظ ، رؤوف : «الاتجاهات الوطنية في الشعر العراقي الحديث ١٩١٤-١٩٤١» ، بغداد ١٩٧٤ .

وداعة ، ناجي : «لمحات من تأريخ النجف» ، النجف ١٩٧٣ .

وردي ، علي :

- «الأحلام بين العلم والعقيدة» ، بغداد ١٩٥٩ .

- «دراسة في طبيعة المجتمع العراقي» ، بغداد ١٩٦٥ .

- «لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث»، بغداد ١٩٦٩ - ١٩٧٢، ٦مجلدات.

- «وعاظ السلاطين»، بغداد ١٩٥٤.

وهاب، عبد الرزاق: «كربلاء في التاريخ»، بغداد ١٩٣٥.

الأبحاث المنشورة باللغات الأخرى

Abrahamian, Ervand. Iran Between Two Revolutions. 2d ed. Princeton, 1983.

Adams, Doris G. Iraq's People and Resources. Berkeley, 1958.

Akhavi, Shahrough. Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period. Albany, 1980.

Algar, Hamid. Religion and State in Iran, 1758-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period. Berkeley, 1969.

Amanat, Abbas. "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership in Modern Shi'ism." In, Authority and Political Culture in Shi'ism, edited by Said Amir Arjomand, 98-132. New York, 1988.

Amin, Hasan. Islamic Shi'ite Encyclopedia. Beirut, 1973. 4 vols.

Arjomand, Said Amir. The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890. 2d ed. Chicago, 1987.

- The Turban For the Crown: The Islamic Revolution in Iran. Oxford, 1988.

Atiyya, Ghassan. Iraq, 1908-1921: A Socio-Political Study. Beirut, 1973.

Axelgard, Frederick. A New Iraq? The Gulf War and Implications for U.S. Policy. The Washington Papers/133. New York, 1988.

Ayoub, Mahmoud. Redemptive Suffering in Islam: A Study of the Devotional Aspects of 'Ashura' in Twelver Shi'ism. The Hague, 1978.

Aziz, T. M. "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq from 1958 to 1980." International Journal of Middle East Studies 25 (1993): 207-22.

Baali, Fuad. The Relation of the people to the Land in Southern Iraq. Gainesville, 1966.

- "Social Factors in Iraqi Rural-Urban Migration." American Journal of Economics and Society 25 (1966): 359-64.

Bakhash, Shaul. The Reign of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution. New York, 1984

- "Iran." The American Historical Review 96 (1991): 1479-96.

Baram, Amatzia. "From Radicalism to Radical Pragmatism: The Shi'ite Fundamentalist Opposition Movements of Iraq." In, Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis, edited by James Piscatori, 28-51. Chicago, 1991.

- "The Radical Shi'ite Opposition Movements in Iraq." In, Religious Radicalism and Politics in the Middle East, edited by Emmanuel Sivan and Menachem Friedman, 95-125. New York, 1990.

- "The Ruling Political Elite in Ba'thi Iraq, 1968-1986: The Changing Features of a Collective Profile." International Journal of Middle East Studies 21 (1989): 447-93.

Batatu, Hanna. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq. 2d ed. Princeton, 1982.

- "Class Analysis and Iraqi Society." Peuples Medit 8 (1979): 101-16.

- "Iraq's Shi'a, Their Political Role, and the Processes of their Integration into Society." In, The Islamic Impulse, edited by Barbara Stowasser, 204-13. London, 1987.

- "Iraq's Underground Shi'a Movements: Characteristics, Causes and prospects." Middle East Journal 35 (1981): 578-94.

- "Shi'i Organizations in Iraq: al-Da'wah al-Islamiyah and al-Mujahidin." In, Shi'ism and Social Protest, edited by Juan Cole and Nikki Keddie, 179-200. New Haven, 1986.

Bengio, Ofra. "Shi'is and Politics in Ba'thi Iraq." Middle Eastern Studies 21 (1985): 1-14.

- "Ha-Shi'im be-'Iraq bi-Tzvat ha-Dat ve ha-Medina." In, Protest and Revolution in Shi'i Islam (hebrew), edited by Martin Kramer, 60-88. Tel-Aviv, 1985.

Berque, Jacques. "Hier à Nagaf et Karbala." Arabica 9 (1962): 325-42.

Blunt, Lady Anne. Bedouin Tribes of the Euphrates. New York, 1879.

Buxton, P. A. and V.H.W. Dowson. "The Marsh Arabs of Lower Mesopotamia." Indian Antiquary 50 (1921): 289-97.

Campbell, C. G., ed. and trans. Tales from the Arab Tribes: A Collection of the Stories Told by the Arab Tribes of the Lower Euphrates. London, 1949.

Chapple, Joe Mitchel. To Baghdad and Back. Boston, 1928.

Chelkowski, Peter, ed. Ta'ziyeh: Ritual and Drama in Iran. New York, 1979.

Cleveland, William. The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Life of Sati' al-Husri. Princeton, 1971.

Cole, Juan. Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq: Religion and State in Awadh, 1722-1959. Berkeley, 1988.

- "Indian Money and the Holy Shrines of Iraq." Middle Eastern Studies 22 (1986): 461-80.

- "Shi'i Clerics in Iraq and Iran, 1722-1780: The Akhbari-Usuli

Conflict Reconsidered." Iranian Studies 28 (1985): 3-33.

Cole, Juan and Moojan Momen. "Mafia, Mob and Shiis Iraq: The Rebellion of Ottoman Karbala, 1824-1843." Past Present 112 (1986): 112-43.

Cowper, H. Through Turkish Arabıa: A Journey From Mediterranean to Bombay by the Euphrates and Tigris Vall and the Persian Gulf. London, 1894, reprint 1987.

Dann, Uriel. Iraq Under Qassem: A Political History, 195 1963. New York, 1969.

De Groot, Joanna. "Mullas and Merchants: The Basis of Re igous Politics in Nıneteenth Century Iran." Mashriq 2 (1983) 11-36.

Deringil, Selim. "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876-1909)." International Journal of Middle East Studies 23 (1991): 345-59.

- "The Struggle Against Shi'ism in Hamidian Iraq: A Study in Ottoman Counter-Propaganda." Die Welt des Islams 30 (1990): 45-62.

Dieulafoy, Jane Madame. La Perse, la Chaldée, et la Susiane. Paris, 1877.

Donaldson, Dwight. The Shi'ite Religion: A History of Islam in Persia and Iraq. London, 1933.

Dowson, Sir Ernest. An Inquiry into Land Tenure and Related Questions. Letchworth, 1931.

Drower, E. S. Stevens Lady By Tigris and Euphrates. London, 1923.

- "Marsh People of South Iraq." Journal of the Royal Central Asian Society 34 (1947): 83-90.

Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. Austin, 1982.

Ende, Werner. "Ehe auf Zeit (mut'a) in der Innerislamischen Diskussion der Gegenwart." Die Welt des Islams 20 (1980): 1-43.

- "Eine Schiitische Kontroverse über Naql al-Gana'iz." Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, suppl. 4 (Wiesbaden, 1980), 217-18.

- "Erfolg und Scheitern eines schiitischen Modernisten: Muhammad ibn Muhammad Mahdi al-Halisi." In, Gottes ist der Orient Gottes ist der Okzident, 120-30. Cologne, 1991.

- "The Flagellation of Muharram and the Shi'ite 'Ulama'." Der Islam 55 (1978): 19-36.

- "Iraq in World War I: The Turks, the Germans and the Shi'ite Mujtahids' Call for Jihad." In, Proceedings of the Ninth Congress of Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Amsterdam, 1978, edited by R. Peters, 57-71. Leiden, 1981.

Farouk-Sluglett, Marion and Peter Sluglett. Iraq Since 1958: From Revolution to Dictatorship. London, 1987.

- "The Historiography of Modern Iraq." The American His-

torical Review 96 (1991): 1408-21.

- "Some Reflections on the Present State of Sunni/Shi'i Relations in Iraq." Bulletin of the British Society for Middle Eastern Studies 5 (1978): 79-87.

- "The Transformation of Land and Rural Social Structure in Central and Southern Iraq, 1870-1958." International Journal of Middle East Studies 15 (1983): 491-505.

Fernea, Elizabeth. Guests of the Sheik: An Anthropology of an Iraqi Village. 2d ed. New York, 1969.

Fernea, Robert. Shaykh and Effendi: Changing Patterns of Authority among the El Shabana of Southern Iraq. Cambridge, Mass., 1970.

Fernea, Robert, and Wm. Roger Louis, eds. The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited. London, 1991.

Fischer, Michael. Iran: From Religous Dispute to Revolution. Cambridge, Mass., 1980.

Fraser, James Baillie. Travels in Koordistan and Mesopotamia with Sketches of the Character and Manners of the Koordish and Arab Tribes. London, 1840.

- Narrative of a Journey into Khorasan in the Years 1821 and 1822. London, 1825.

Fulanain. The Marsh Arab Haji Rikkan. Philadelphia, 1928.

Garthwaite, Gene. Khans and Shahs: A Documentary Analysis

of the Bakhtiyari in Iran. Cambridge, 1983.

Gotlieb, Yosef. "Sectarianism and the Iraqi State." In, Religion and Politics in the Middle East, edited by Michael Curtis, 153-61. Boulder, 1981.

Haim, Sylvia G. "Shi'ite Clerics and Politics: Some Recent Tendencies." Israel Oriental Studies 10 (1980): 165-72.

Hairi, Abdul-Hadi. Shi'ism and Constitutionalism in Iran. Leiden, 1977.

- "The Legitimacy of the Early Qajar Rule as Viewed by the Shi'i Religious Leaders." Middle Eastern Studies 24 (1988): 271-86.

- "Why Did the Ulama Participate in the Persian Constitutional Revolution of 1905-1909?" Die Welt des Islams 17 (1967-77): 327-39.

Haj, Samira. "The Problems of Tribalism: The Case of Nineteenth-Century Iraqi History." Social History 16 (1991): 45-58.

Harris, George. Iraq: Its People, its Society, its Culture. New Haven, 1958.

Hasan, M. S. "Growth and Structure of Iraq's Population, 1867-1947." Bulletin of the Oxford University, Institute of Economics and Statistics 20 (1958): 339-52.

Heine, Peter, ed. Al-Rafidayn, Jahrbuch zu Geschichte und Kultur des Modernen Iraq 1 (Würzburg, 1991): 9-90, and 2 (Würzburg, 1993): 5-110.

- "Ross ohne Reiter: Überlegungen zu den Ta'ziya-Feiern der Schiiten des Iraq." Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 63 (1979): 25-33.

Helms, Christine. Iraq: Eastern Flank of the Arab World. Washington, D. C., 1984.

Imber, C. H. "The Persecution of the Ottoman Shi'ites according to the Mühimme Defterleri 1565-1585." Der Islam 56 (1979): 245-73.

Ireland, Philip. Iraq: A Study in Political Development. New York, 1938, reprint 1970.

Jamali, Fadil. "The Theological Colleges of Najaf." The Moslem World 59 (1960): 15-22.

Jwaideh, Albertine. "Aspects of Land Tenure and Social Change in Lower Iraq during Late Ottoman Times." In, Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, edited by Tarif Khalidi, 333-56. Beirut, 1984.

- "Midhat Pasha and the Land System of Lower Iraq." In, St. Antony's Papers: Middle Eastern Affairs 3, edited by Albert Hourani, 106-36. London, 1963.

Keddie, Nikki. Iran: Religion, Politics and Society. London, 1980.

- Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892. London, 1966.

- "The Origins of the Religious-Radical Alliance in Iran." Past

and Present 34 (1966): 70-80.

- "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran." Studia Islamica 29 (1969): 31-53.

Kedourie, Elie. The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies. London, 1970.

- England and the Middle East: The Vital Years, 1914-1921. London, 1956.

- "Anti-Shiism in Iraq under the Monarchy." Middle Eastern Studies 24 (1988): 249-53

- "Continuity and Change in Modern Iraqi History." Asian Affairs 62 (1975): 140-46.

- "The Iraqi Shi'is and Their Fate." In, Shi'ism, Resistance and Revolution, edited by Martin Kramer, 135-57. Boulder, 1987.

- "Réflexion sur l'Histoire du Royaume d'Irak, 1921-1958" Orient 11 (1959): 55-77.

- "The Shiite Issue in Iraqi Politics, 1941." Middle Eastern Studies 24 (1988): 495-500.

Kelidar, Abbas. Iraq: the Search for Stability. London, 1975.

- ed. The Integration of Modern Iraq. London, 1979.

- "The Shi'i Imami Community and Politics in the Arab East." Middle Eastern Studies 19 (1983): 3-16.

Khadduri, Majid. Independent Iraq, 1932-1958. Oxford, 1961.

- Republican Iraq: A Study in Iraqi Politics since the Revolution of 1958. London, 1969.

Khalil, Samir. The Monument: Art, Vulgarity and Responsibility in Iraq. Berkeley, 1991.

- Republic of Fear: The Inside Story of Saddam's Iraq. Berkeley, 1989, New York reprint, 1990.

Lambton, Ann. Landlord and Peasant in Persia. Oxford, 1969.

- Qajar Persia. London, 1987.

- "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution." Studia Islamica 20 (1964): 115-35.

- "Social Change in Persia in the Nineteenth Century." Asian and African Studies 15 (1981): 123-48.

Loftus, William Kennett. Travels and Researches in Chaldaea and Susiana. London, 1857.

Longrigg, Stephen. Four Centuries of Modern Iraq. Oxford, 1925, Beirut reprint, 1968.

- Iraq, 1900 to 1950. Oxford, 1953.

Luizard, Pierre-Jean. La Formation de l'Irak Contemporain: Le Rôle Politique des Uélma Chiites à la Fin de la Domination Ottomane et au Moment de la Construction de l'Etat Irakien. Paris, 1991.

- "La Construction de l'Etat et la Defaite des Ulamas Chiites en

Irak: Mythe National et Verits Historiques." In, Etudes Politique du Monde Arabe, edited by Jean Claude Vatin, 117-49. Dossier du CEDEJ, Cairo, 1991.

Lyell, Thomas. The Ins and Outs of Mesopotamia. London, 1923.

Makiya, Kanan. Cruelty and Silence: War, Tyranny, Uprising and the Arab World. New York, 1993.

Mallat, Chibli. The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International. Cambridge, 1993.

- "Iraq." In, The Politics of Islamic Revivalism, edited by Shireen Hunter, 71-87. Bloomington, 1988.

- "Religious Militancy in Contemporary Iraq: Muhammad Baqer as-Sadr and the Sunni-Shia Paradigm." Third World Quarterly 10 (1988):699-729.

Marr, Phebe. The Modern History of Iraq. New York, 1985.

Martin, Pierre. "Les Chi'ites d'Irak: Une Majorité Dominée à la Recherche de son Destin." Peuples Méditerranéens 40 (1987): 127-69.

- "Le Clergé Chiite en Irak Hier et Aujourd'hui." Maghreb Machrek 115 (1987): 29-52.

Momen, Moojan. An Introduction To Shi'i Islam. New Haven, 1985.

Mottahedeh, Roy. The Mantle of the Prophet. New York, 1985.

Musil, Alois. The Middle Euphrates: A Topographical Itinerary. New York, 1927.

Nakash, Yitzhak. "An Attempt to Trace the Origin of the Rituals of 'Ashura'." Die Welt des Islams 33 (1993): 161-81.

- "The Conversion of Iraq's Tribes to Shi'ism." International Journal of Middle East Studies 26 (1994): 443-63.

- "The Visitation of the Shrines of the Imams and the Shi'i Mujtahids in the Early Twentieth Century." Studia Islamica, 81 (1995): 5-16.

Nieuwenhuis, Tom. Politics and Society in Early Modern Iraq: Mamluk Pashas, Tribal Shaykhs and Local Rule between 1802 and 1831. The Hague, 1982.

Peters, John Punnett. Nippur or Explorations and Adventures on the Euphrates. 2d ed. New York, 1898.

Philips, Doris G. "Rural Migration in Iraq." Economic Development and Cultural Change 7 (1959): 405-21.

Pinault, David. The Shiites: Ritual and Popular Piety in a Muslim Community. New York, 1992.

Pistor-Hatami, Anja. "Pilger, Pest und Cholera: Die Wallfahrt zu den Heiligen Stätten im Irak als Gesundheitspolitische Problem im 19. Jahrhundert." Die Welt des Islams 31 (1991): 228-45.

Sachedina, 'Abd al-'Aziz. The Just Ruler (al-Sultan al-'Adil) in Shi'ite Islam. Oxford, 1988.

Salim, Shakir Mustafa. Marsh Dwellers of the Euphrates. London, 1962.

- "Traditional Stratification among the Marsh Dwellers." In, Peoples and Cultures of the Middle East, edited by Ailon Shiloh, 205-15. New York, 1969.

Shikara, Ahmad. Iraqi Politics, 1921-1941: The Interaction Between Domestic Politics and Foreign Policy. London, 1987.

Simon, Reeva. Iraq Between the Two World Wars: The Creation and Implementation of a Nationalist Ideology. New York, 1986.

Sluglett, Peter. Britain in Iraq, 1914-1932. London, 1976.

Spooner, B. J. "The Function of Religion in Persian Society." Iran 1 (1963): 83-95.

Tabataba'i, Hossein Modarressi. An Introduction to Shi'i Law: A Bibliographical Study. London, 1984.

Tarbush, Mohammad. The Role of the Military in Politics: A Case Study of Iraq to 1941. London, 1982.

Teixeira, Pedro. The Travels of Pedro Teixeira. Translated by William Sinclair. London, 1802.

Thaiss, Gustav. "The Bazaar as a Case Study of Religion and Social Change". In, Iran Faces the Seventies, edited by E. Yarshater, 189-216. New York, 1971.

- "Religious Symbolism and Social Change: The Drama of Hu-

sayn. " In, Scholars, Saints, and Sufis, edited by Nikki Keddie, 349-66. Berkeley, 1972.

Thesiger, Wilfred. The Marsh Arabs. London, 1964.

Ussher, John. A Journey from London to Persepolis. London, 1865.

Vinogradov, Amal. "The 1920 Revolt in Iraq Reconsidered: The Role of Tribes in National Politics." International Journal of Middle East Studies 3 (1972): 123-39.

Westphal-Hellbusch Sigrid, and Heinz Westphal. Die Ma'dan: Kultur und Geschichte der Marschenbewohner im süd-Iraq. Berlin, 1962.

Wiley, Joyce. The Islamic Movement of Iraqi Shi'as. Boulder, 1992.

Wilson, A. T. Loyalties: Mesopotamia, 1914-1917. London, 1930.

- Mesopotamia, 1917-1920: A Clash of Loyalies. London, 1931.

Young, Gavin. Return to the Marshes: Life with the Marsh Arabs of Iraq. London, 1977.

Zubaida, Sami. Islam, the People, and the State. London, 1989.

فهرس عام

* * *

- ب -

*   *   *

- پ -

*   *   *

- ت -

*　　　*　　　*

- ث -

*　　　*　　　*

- ج -

* * *

- ح -

* * *

- خ -

* * *

- د -

* * *

- ر -

* * *

- ز -

* * *

- س -

* * *

- ص -

*   *   *

- ض -

*   *   *

- ط -

*   *   *

- ع -

* * *

- غ -

* * *

- ف -

* * *

- ق -

* * *

- ك -

* * *

- ل -

*　　*　　*

- م -

* * *

- ن -

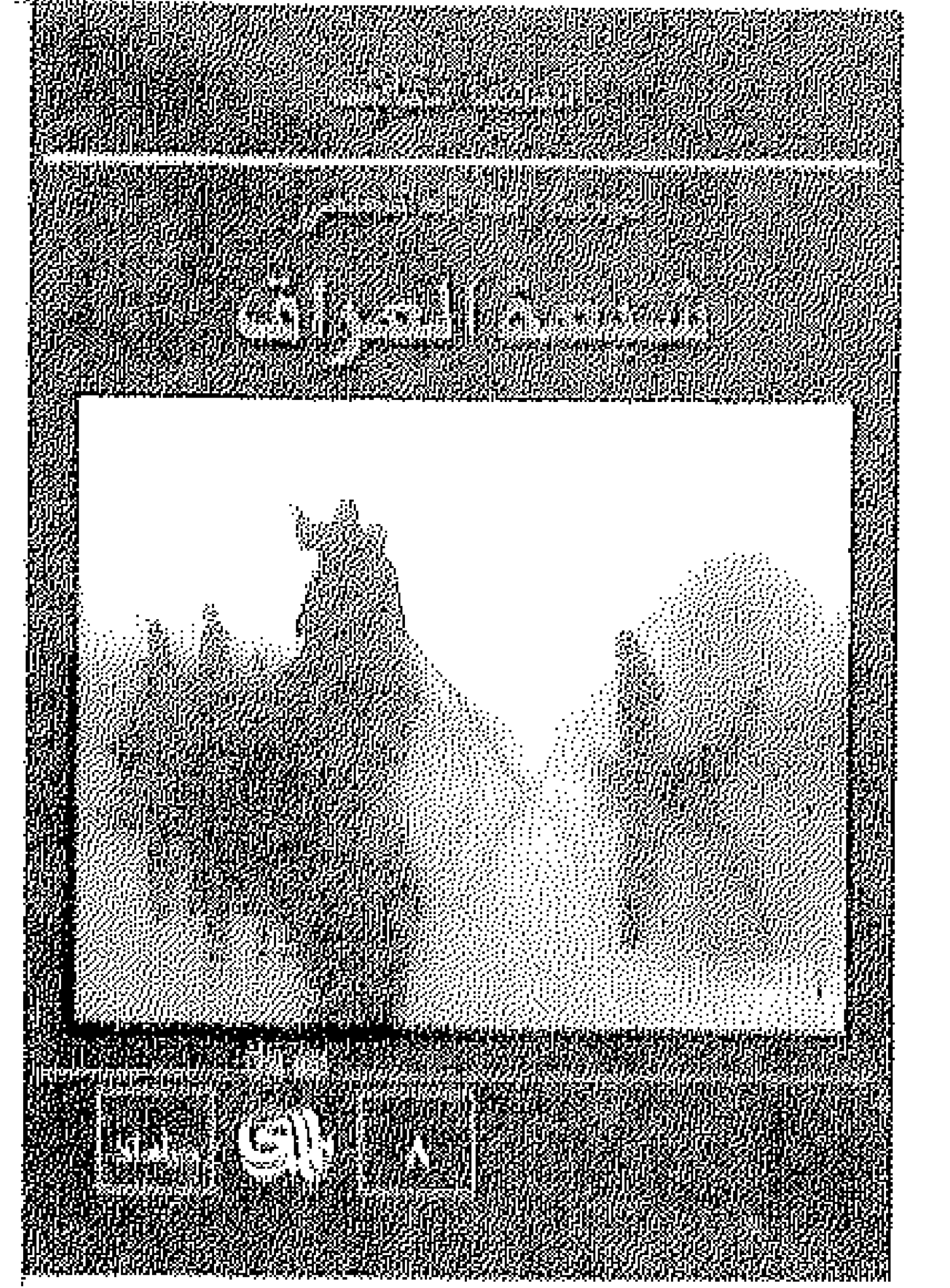
*　　*　　*

- و -

*　　　*　　　*

- ي -

*　　　*　　　*



تُعنى الدراسة بالمسائل الهامة التالية : كيف تكوّن المجتمع الشيعي العراقي وفي أي فترة ؟ ماهو الأثر الناجم عن ظهور الدولة الحديثة على وضع القيادة والطبقات الشيعية العراقية ، وعلى الموقع الاقتصادي - الاجتماعي والسياسي لمدن العتبات المقدسة ازاء بغداد ؟ ماهي التطلعات السياسية الأساسية لشيعة العراق ؟ ماهي الاختلافات الأساسية بين المعتقدات الثقافية الذاتية والقيم الاجتماعية للشيعة العراقيين والايرانيين كما تتبدى في شعائرهم وممارساتهم الدينية ؟ ماهي المناحي التي يختلف فيها الاسلام الشيعي العراقي والاسلام الشيعي الايراني في أشكالهما التنظيمية ؟ ماهي الآثار التي أسفر عنها اضعاف السلطة المالية للمؤسسة الدينية الشيعية ، وتراجع المصدر الرئيسي لقوتها الفكرية ، «المدرسة» ، على موقع العلماء الشيعة وقدرتهم على تعبئة الشعب للعمل السياسي في العراق الحديث ؟

دار المدى للثقافة والنشر